LA SOCIEDAD CONTRA LA POLÍTICA

Prólogo de Alfredo Errandonea (h.)

**Murray Bookchin / Cornelius Castoriadis
Eduardo Colombo / Christian Ferrer
Eugène Enriquez / Giorgio Galli
Claude Lefort / Nico Berti**







Título original publicado por Volontà: *Il politico e il sociale*
Traducción: *Carlos Sciaffino*
Diseño de tapa: *Ruben G. Prieto*

1ª edición: agosto 1993

Impreso en Uruguay
ISBN (Editorial Nordan): 9974-42-004-0

Indice

A manera de prólogo

I

El conjunto de trabajos que componen este volumen, no fueron escritos como partes de un libro unitario. En realidad, formalmente, tampoco lo componen. Sin embargo, su lectura completa logra el efecto de tal, aunque con cierta peculiaridad.

En efecto, se trata de una pluralidad de propuestas diferentes con un común propósito de *aggiornamento* libertario. Componen un abanico de enfoques distintos que, desde la perspectiva del pensamiento que reconoce la tradición anarquista, procura asumir el punto de partida de las circunstancias de este fin de siglo.

Son tiempos de trascendentes cambios, de múltiples crisis, y de problematización teórica. Que han terminado de destruir los dogmas en boga hasta hace muy poco tiempo; que consagraron la rebelión de la realidad contra las teorías que pretendían encasillarla esquemáticamente; que no toleran más las formulaciones sacralizadas hace más de un siglo.

Pero son tiempos que también parecen haberse sumergido en la confusión generalizada; que conmueven valores fundamentales que se fueron construyendo durante siglos y que signan la capacidad liberadora y justiciera proyectada como utopía de nuestra civilización. Tiempo deslizante hacia el «todo vale» y la profesión de fe intelectual de la amoralidad social.

Y son tiempos que también, a la vez, en medio de un vaciamiento

general, configuran la oportunidad desafiante de proyectarse y construir el camino hacia un futuro más justo y más libre, desde aquellos valores fundamentales. Que demandan la fuerza, la capacidad, la inteligencia y la imaginación constructiva para edificar la alternativa militante, intelectual y científica de reconstruir la utopía libertaria. Aquella que reabra el verdadero horizonte liberador.

En los tiempos de este fin de siglo, la primera tarea militante debe ser la de asumir este desafío. Es lo que, de diferentes maneras, pero desde sensibilidades y matrices ideológicas similares, se proponen los autores de los distintos ensayos que componen este volumen. Es lo que conforma su unidad; de allí el efecto de obra unitaria que, pese a su diversidad, produce su lectura completa.

Al acercarse la alborada del tercer milenio, en esta vuelta de «siglos-frontera», el universo del conocimiento se enfrenta a una gran paradoja. Casi simbólica. Algo así como el definitivo triunfo del progreso científico-técnico-material, junto al aparente hundimiento de la utopía del conocimiento y la conciencia sobre lo humano; que parece ser la derrota del intento de actuar en su favor. Como si progreso científico-tecnológico-material y transformación social emancipadora, fueran términos antagónicos, definitivamente contradictorios.

El Renacimiento parió a la ciencia secular, que hoy se presenta habiendo alcanzado su pináculo: la capacidad irrestricta de crecimiento exponencial acumulativo. La Revolución Industrial, al tiempo que construía al mundo urbano moderno, engendró la Ilustración. Con ella y el advenimiento de la reflexión sobre lo sociopolítico, se alumbrará el nacimiento de las ideologías revolucionarias y la edificación de los grandes paradigmas de las nacientes ciencias sociales. Hoy, en este fin de siglo, todo ello parece haber entrado en crisis.

En realidad, lo que está en crisis, lo que hoy se ha puesto en entredicho, es el esfuerzo de poner la metodología de la exitosa ciencia y del eficaz progreso tecnológico al servicio de la realización de la felicidad social de los hombres; para que logren proseguir tras su utopía de justicia, libertad y racionalidad. Creo que es el más cabal sentido de esta paradoja.

Varias revoluciones sociales frustrantes, dos monstruosas guerras mundiales, y más de cuatro décadas de paz armada en equilibrio

bipolar de poder universal, signaron al siglo XX. Sobre su final, todo ello parece haber pasado a la historia; y lo hace dejando el sabor amargo de preguntarse si realmente todo lo ocurrido lo fue en servicio de las banderas que se invocaron. Porque, a la vez, el mundo es reinundado por los fantasmas en nombre de cuya definitiva erradicación se experimentaron tales procesos.

La irracionalidad ciega del chauvinismo y la furiosa agresividad xenófoba, se ha reinstalado como en los días que precedieron a la «tragedia de Sarajevo» (la de 1914...), como en la peor vigencia del racismo nazi. Vivimos la resurrección del más crudo «capitalismo salvaje» decimonono, de feroz aplicación en las más variadas regiones del globo. Otra vez: masas crecientes que engrosan los ejércitos de desocupados y de marginales, hasta en los países más ricos de la tierra; millones y millones de hambrientos; todo bajo la invocación de «la libertad» y en medio de la sacralización del endiosado mercado. Al punto de que hasta las muy imperfectas formas institucionalizadas de democracia política que se alcanzaron, también se han transformado en descarnados y engañosos aparatos de mercadología electoral; ahora sin necesidad de «líderes carismáticos» que encubran o legitimen la estafa a la voluntad popular. El terrorismo de Estado, los paramilitares escuadrones de la muerte y los cementerios de NN, se esparcen por el mundo y pueblan los cables de las agencias noticiosas, sin demasiado pudor. Todo lo cual en un mundo teóricamente «en paz» y bajo el triunfo universal de «la democracia»: mientras el militarismo (con sus jugosos negocios de armas) y el autoritarismo campean en todas las latitudes.

¿Qué ha pasado? ¿El XX fue un siglo «sufrido» inútilmente?

Claro; no todo fue tan nefasto. No es que la historia saltara radicalmente hacia atrás, como hacia una especie de nuevo medioevo. Aunque a los contemporáneos nos desespere la frustración.

El propio progreso tecnológico hizo más accesible ciertas condiciones de calidad de vida, pese a que increíblemente muchos no las alcancen o lo hagan a sus niveles más elementales. El siglo ha sido testigo de la descolonización generalizada, aunque no logró evitar la continuidad de sublevantes condiciones de dependencia; pero sí se ha afirmado la tendencia clara

hacia el protagonismo universal. Y, aunque la explotación se mantiene en sus cabales con nuevos y más eficaces medios, las formas más aberrantes de esclavitud han prácticamente desaparecido de la faz de la tierra. La esperanza de vida se ha extendido muy considerablemente, aunque muchísimos millones no accedan a los progresos en la salud y hayan reaparecido enfermedades técnicamente vencidas ya hace mucho.

De cualquier manera, la pregunta permanece enteramente en pie: ¿cómo es posible que miles de millones, en mayor o menor medida, hayan sido marginados de los beneficios del formidable progreso del siglo?; ¿por qué, a su fin, en ancas de un curioso nihilismo «posmoderno», muere la esperanza? Vale decir: ¿qué ha pasado?

Es una pregunta difícil de responder. Me temo que, por ahora, aquí, va a quedar abierta. Entre otras razones, porque para quienes pensamos como lo hacen el puñado de autores de los trabajos aquí reunidos, la crisis de descreimientos a que aludimos, nos es ajena. Nos toca porque nos pone en escena para responder exactamente lo contrario: ¿por qué a nosotros no nos alcanza? Lo que, a la vez, nos demanda repensar al presente desde nuestra clásica actitud libertaria; porque nuestra respuesta no ha de ser la incólume y fría de las vitrinas de un museo que contesta desde el pasado.

Tal es el esfuerzo que representa el pensamiento que están produciendo los autores de los trabajos que van a leerse; en medio de unos cuantos más, a los que este volumen –de alguna manera– pretende representar.

Como se verá, aún desde similar inspiración, las orientaciones de respuestas siguen caminos diferentes. Aunque es ostensible su convergencia.

II

Desde cualquier punto de una esfera, se puede llegar a su centro; a condición de que se vaya en la dirección más profunda. Más aún: la distancia a recorrer en cualquier caso será la misma. Aquí, la temática elegida como convocante, es la de las relaciones entre lo social y lo político. Como espacios de confrontación o de identificación; para la convocatoria, poco importa.

En una actualidad en que se ha puesto de moda la reivindicación de lo privado en su acepción más antisocial, el pensamiento libertario se replantea la clásica problemática de la naturaleza de lo público, lo común, lo colectivo, lo social. Es una dimensión moderna de la reflexión, pero desde la más cabalmente socialista concepción de la libertad como conformación solidaria de la convivencia humana, según la clásica formulación de Malatesta.

Es decir, con la decisión de reveer con los ojos actuales, la problemática que siempre planteó el anarquismo. Sin santuarios de dogmas sagrados, ni mausoleos intocables; con la cabeza realmente libre de pensar desde hoy.

Pero tampoco impulsados por ninguna crisis, ni huyendo de ningún hundimiento. Porque, como dice Galli, no es el socialismo el que ha sido derrotado; más bien es el fracaso del marxismo leninismo que siempre predijimos, el que ha derrumbado las esperanzas de muchos.

La aludida crisis de este fin de siglo, no es nuestra; nos viene de afuera. No la asumimos más que como el espacio que se abre ante nuestros ojos; después de largo tiempo de haber estado clausurado por la ocupación que de él hizo el mito neorreligioso del llamado «socialismo real».

Tampoco nos afecta la tan mentada crisis de los paradigmas de la ciencias sociales; porque jamás creímos que ellos fueran otra cosa más que importantes aportes para un camino largo y difícil que la ciencia se propone recorrer en el terreno de los fenómenos humanos; y para el cual se partió muy tardíamente. Lo que en realidad se quebró, fueron las banderías que se asumieron por unos u otros, que impidieron cualquier revolución cognitiva kuhniana. Y la corta paciencia de muchos de sus cultivadores, al no llegarles los resultados espectaculares que ilusamente esperaban del trabajo con «sus verdades». En realidad, esta crisis de las ciencias sociales, con su carga negativa de desmoronamiento de ilusión, es el primer paso de ingreso a la muy positiva crisis de maduración de un área del conocimiento en la cual aún no hay que aprender a enmendar a sus clásicos, en la que todavía no se sabe acumular.

Y tampoco nos desespera el aparente «triunfo final» que hoy cree haber alcanzado la «revolución conservadora», tras los Fukuyama con banderas desplegadas, en medio de la apatía anómica generalizada. Estamos más allá de los restos flotantes del naufragio del ensayo autoritario; pero un poco más acá del fracaso que otra vez habrá de experimentar la restauración, del cual en el mundo se vienen multiplicando los síntomas.

Es en estos tiempos vacíos en que reflota la euforia de la reacción, que se siente en condiciones de ponerle el imposible y absurdo colofón final a la historia.

III

No puedo sustraerme a la compulsión de agregarle a los enfoques que incluye el volumen, el mío propio. Entre otras cosas, porque creo que el tema es particularmente apto para el replanteo libertario desde la perspectiva de nuestro tiempo. Que comience por superar los inconvenientes debidos a una nomenclatura sobre la realidad que no se corresponde con la de hoy. Y que, desde los mismos valores fundamentales, pero emancipado de los tabúes, lo repiense.

Desde luego, todo lo concerniente al hombre viviendo en sociedad, es social.

Pero en un sentido algo más restringido, primariamente, puede distinguirse dentro de ese social amplio, «lo privado» y lo estrictamente «social»; acepción a utilizar en adelante.

En este sentido, aquellos aspectos, actividades y posesiones, que para su realización o utilización, requieren de los otros, de quienes conviven en la comunidad, que –de alguna manera– deben ser compartidos con ellos, es lo social estrictamente hablando. Ocupa un espacio social.

En cambio, lo privado es lo que compone el universo individual, particular o doméstico; las actividades o posesiones que, para el individuo, le son exclusivamente propias o de su familia; lo que sólo pasiva o indirectamente puede referir a los demás, a los extradomésticos. Los objetos sociales sobre los cuales les cabe inhibir el acceso de otros.

Claro que esta delimitación es relativa. Su límite varía de sociedad en sociedad; y en las suficientemente pluralistas, puede llegar a hacerlo entre grupos y subculturas de ellas. Pero en cada una de las esferas de ellas, su frontera consensualmente compartida es muy importante.

Más aún. La variación de la frontera entre lo social y lo privado, marca grados diferentes de diferenciación y organización social: cuanto más diferenciada y compleja es la sociedad (lo que muchos sociólogos denominaron «modernidad»), más nítida es la delimitación de ambos espacios, y más importante y abarcativo tiende a ser el de lo social. Al punto de que la garantización de lo social del espacio, reclama su visualización casi física (el ágora de los griegos), su «publicidad» o carácter público. Es cierto que en nuestras sociedades, no todo lo social es público, ni mucho menos; pero tiene vocación de serlo, tiende a ello, lo reivindica. Es que lo público es tan colectivamente comunitario, que es de todos; y por lo tanto no puede ser de nadie, de ningún subsegmento societal. Por eso es el más perfecto espacio social.

Vale decir que el espacio público viene a ser el mayor grado de institucionalización del espacio social.

Visto de otra manera, puede decirse que la sociedad como tal toma en su responsabilidad colectiva el desarrollo de ciertas actividades o la atención de ciertas necesidades o el cumplimiento de determinados servicios, que consensualmente se han ido asumiendo como de carácter colectivo. Ellos no son patrimonio de nadie ni pueden ser apropiados por ningún sector de ella. Constituyen «cosa pública».

El ejercicio secularizante de separar lo público del patrimonio de quien realiza su gestión, al título que sea, de hecho, fue todo un proceso histórico emancipador; de construcción de «la modernidad». Y en esa segregación del «dominio público» de lo patrimonial del dominante, radica una de las garantías de la efectiva colectividad progresiva, con real acceso a su ámbito, igualitario para todos los miembros de la sociedad, de imposibilidad de inhibir para unos por la voluntad de otros.

O sea, cuanto más ocupa efectivamente el espacio social, si está garantizado por su carácter público, más igualitaria es una

sociedad. Porque la diferenciación susceptible de privilegio es propia del espacio privado, es función de él. Y cuantos más aspectos, actividades y objetos estén sustraídos a la capacidad privada de inhibir el acceso a ellos por otros, cuantos más objetos sociales (materiales o inmateriales) son efectivamente accesibles a todos, no sólo la sociedad es más igualitaria, sino que también son más libres sus miembros.

Se ha insistido en el carácter consensual de la asunción de lo público. Es que la consensualidad de lo social no-público viene dada constitutivamente por el pacto de los componentes del segmento que lo generó como tal. La de lo público, en tanto abarcativo de la generalidad de la sociedad, requiere de representaciones sociales generalizadas que lo establezcan como tal; so pena de imposiciones institucionales incompatibles con su naturaleza. Pero consensualidad no es unanimidad, sino generalización como valor social. Obtenida ésta, por una vía u otra, el establecimiento del carácter público termina por tornarse en inevitable. La cuestión radica, entonces, en alcanzar ese logro.

Pero también corresponde insistir en el carácter dinámico de la función social de lo público; así como de la frontera social-privado. Y del papel que, en aquella asunción y esta representación, tiene la práctica social concreta, el efectivo ejercicio cotidiano de ambas; así como en su contra, las respectivas ausencias de ellas.

Por cierto que, también desde esta perspectiva, reaparece el clásico tema de la «propiedad privada». Si los medios de producción, si el excedente, si las grandes posesiones, deben ser sociales o privadas. Es el gran tema que planteó siempre el socialismo, en todas sus variantes.

Más allá de que, como en cualquiera de los objetos sociales de que se trate, como la propia historia lo demuestra, éste ha sido un asunto esencialmente relativo; nuestra respuesta es obvia. Los grados de libertad que concebimos como esenciales, no son posibles mientras parte importante de los hombres no tengan el libre acceso a sus medios de vida, al fruto de su esfuerzo, a los bienes más importantes de la sociedad. Y, con estas imposibilidades, los eficientes mecanismos desigualadores mantienen intacta su capacidad de reproducción. En consecuencia, ninguna

sociedad será esencialmente libre e igualitaria mientras «la propiedad» en ella no sea social. Por anticuado que parezca afirmarlo.

Ahora bien, la gestión de lo social, especialmente cuando es público, requiere decisiones; grandes y generales decisiones de orientación, y decisiones cotidianas orientadas por aquéllas. Unas y otras oponen alternativas de opciones. Especialmente sobre las primeras, pero en general para todas ellas, la cuestión de las decisiones trae consigo la toma de partido por opciones. Como las decisiones deben adoptarse, y el no hacerlo es también una forma de decisión, la sociedad no puede sustraerse a la actividad de adoptarlas. Y para hacerlo es que está constituído el sistema político. O sea, que el espacio de lo político es parte del espacio de lo público, y por lo tanto también parte del espacio de lo social. No es ni al revés ni contradictorio. El espacio político forma parte del público, y éste a su vez del social; los cuales son sucesivamente más amplios.

En ese espacio político se incluye, además, el establecimiento de las definiciones que afectan a todos los espacios; incluida la regulación del espacio privado.

En general, a través de la historia, las sociedades han resuelto esta necesidad de adoptar decisiones del espacio público, junto con la regulación del conjunto societal, por medio de los gobiernos. Estos han constituido en ellas el producto y el objeto de la acción política. De allí la fuerte tendencia a identificarlos.

Desde luego, sistemas de gobierno y espacios políticos –así como sus relaciones recíprocas– los ha habido de los más diversos tipos. Desde los regímenes más «totalitarios», en que gobierno y política realmente se identificaron, sin dejar segmento alguno de espacio a la preocupación pública no decidida por el gobierno; hasta los que, al menos en teoría, admiten el principio del gobierno por el «demos» –«democracias»–, operante además como fuente de su legitimidad, con la lógica consecuencia de una amplia permisividad de la actividad política no gubernamental. Y, en esos grados diferentes, también se dieron distintas combinaciones de organicidades más o menos autoritarias, o permisivas o liberales; de memberazgo restringido o de amplia participación; de tolerancia de la disidencia o de exclusión de la discrepancia; etc.

Sin embargo, tal variedad de regímenes concretos, no ha sido enteramente arbitraria. Sus relaciones con la estructura y organicidad de las sociedades no ha sido aleatoria.

Por el contrario, a partir de cierto «clik» histórico, en las sociedades que asumieron la vanguardia en el dinámico desarrollo de sus formas, en aquellas que fueron capaces de engendrar al capitalismo que habría de emprender un proceso de universalización, también se desarrolló una tendencia histórica a ensanchar los márgenes de generalización participativa, vigencia creciente del espacio político no-gubernativo, de constante crecimiento de las fuentes de legitimidad democrática. Es cierto: con «baches históricos» como los de las diversas restauraciones, los fascismos y los stalinismos. Pero en lo grueso, en la gran línea, sin alterar una tendencia general de «la historia como hazaña de la libertad», con meros eclipses pasajeros (Aunque alguno de esos paréntesis históricos insumiera muchas décadas, como en el caso del recientemente desplomado y mal llamado «mundo comunista»).

Es cierto que en todas esas formas, especialmente en los grados alcanzados en el siglo XX, la autodenominación de «democracias» se debió sustancialmente más al establecimiento del tipo de legitimidad a invocar, que a un efectivo «gobierno del demos». No cabe duda de que la estructura social de todas esas sociedades consagraron la desigualdad clasista; y, por lo tanto, redujeron a más simbólica que real la vigencia de la libertad invocada.

Pero también es cierto que, en términos relativos, los grados de libertad crecieron considerablemente en ellas. A tal punto que en su seno fue posible el desarrollo de movimientos contestatarios, de luchas obreras y sindicales, de diversos tipos de revueltas, de presencias constantes de oposiciones radicales que actúan públicamente, y hasta de revoluciones sociales que –con distintos grados de frustraciones y éxitos– de cualquier manera lograron saltos cualitativos en las condiciones de las clases oprimidas de sus sociedades. Que constantemente en ellas se incuban los pensamientos rebeldes, se gestan las ideologías revolucionarias, se difunden todo tipo de ideas con muy considerable permisividad. Incluidas, por supuesto, las libertarias; como las que procura recoger este libro.

Y que, como hoy lo sabemos muy bien, ha sido en este tipo de sociedades donde la calidad de vida de la generalidad de sus poblaciones ha alcanzado los mejores niveles relativos; pese a lo lejos que ellos puedan estar de una sociedad moderna realmente igualitaria y libre, como la que postulamos.

Debe concluirse, pues, que el crecimiento del espacio político no-gubernamental, se correlaciona con el de las condiciones sociales en la tendencia libertaria; por lejos que pueda llegar a situarse su meta.

La complejidad creciente que fue adquiriendo el espacio público en la medida en que se desarrolló, el incremento de los requerimientos societales en la organización de los sistemas de dominación que se conforman en todas estas sociedades, demandaron la presencia de un gran cuadro administrativo, de un aparato funcionarial-burocrático de magnitud. Mayor cuanto más aspectos y actividades abarcó el espacio público.

El instrumento histórico que constituyó ese cuadro administrativo fue el Estado. Por supuesto, más que incluirlo, el gobierno fue el epicentro del Estado. Y desde él, se organizó siempre la garantización del sistema de dominación vigente. Fue el brazo armado y ejecutor de la implementación de la dominación de clase –como creyeron verlo Marx y Bakunin en el Estado– y de la conculcación de las libertades que el sistema no admitió.

Por ese carácter epicéntrico del Estado que tuvo el gobierno –mucho más en los tiempos del «juez y gendarme»–, la respuesta más revolucionaria fue siempre antiestatista.

Pero en su proceso de crecimiento y abarcabilidad incremental, además de muy complejo, el Estado incluyó muy diversos aspectos organizativos del espacio público. De ese espacio, cuyo crecimiento fue justamente función de los márgenes de libertad y participación. El que llegó a ser muy distinto en el siglo XX en relación al del siglo XIX.

Al punto de que las actividades y presencias estatales tendieron a descentralizarse funcionalmente; aunque su aspecto represivo aumentara su centralidad. Algunas de tales descentralizaciones fueron, incluso, muy anticipadas; como las municipales y las universitarias. Y, en general, gozaron de variable autonomía.

Con éstas crecieron las inconsistencias recíprocas, la pluralidad del sector público, y hasta el obstáculo para ciertos grados de desarrollo de la dinámica supercapitalista.

Por lo que hoy, las clases dominantes procuran poner coto a la expansión del sector público en que el Estado se ha transformado, por lo menos en gran parte de su magnitud.

IV

Una de las dimensiones más tensionales del conflicto social de nuestros días, es justamente la arremetida conservadora contra muchos de los espacios configurados ya como sector público. Así, la enseñanza pública, la salud pública, la seguridad social, entre otros aspectos de la actividad del Sector Público, son objeto de constantes impulsos «privatizadores» por parte de las clases dominantes.

Estoy persuadido, entonces, de que uno de los campos en que el pensamiento libertario debe replantearse radicalmente ante la realidad de nuestros días, es justamente el de la revalorización del espacio público como garantía del espacio social.

Alfredo Errandonea (h.)

De la Polis y del espacio social plebeyo

Eduardo Colombo

«Si la historia los convirtió en víctimas, habiéndolos condenado su propia época, ellos han permanecido como víctimas hasta nuestros días.»

Edward P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*.

Erase una vez un rey, que fue decapitado por el pueblo que había hecho una revolución. Entre los revolucionarios había mujeres y hombres, ricos y pobres, burgueses y *sans-culottes*[1]. Uno de esos revolucionarios, representante renombrado del Tercer Estado en 1789, el abate Sieyès[2], recordaba con disgusto, diez años después de la toma de la Bastilla, lo que él consideraba sus consecuencias funestas: aquellos tiempos del noventa y tres, «en que todas las nociones fueron confundidas, hasta el punto en que quienes oficialmente no estaban encargados de nada querían obstinadamente encargarse de todo»[3].

Aquellos que obstinadamente querían ocuparse de todo eran

1. *Sans-culottes*: integrantes del pueblo parisino (obreros, marginados) que intervinieron en la primera parte de la Revolución Francesa (N. del T.).
2. Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836), autor del folleto famoso, *Qu' est-ce que le Tiers Etat?*, diputado en la Asamblea por el Tercer Estado, tiene una influencia decisiva en la elaboración de la Constitución. Se eclipsa durante el Terror. Vuelve a la actividad política con Thermidor y al poder en 1798. Facilita el camino a Bonaparte.
3. Claude Guillon, *De la révolution*, Alain Moreau, París, 1988, p. 9.

gente oscura, gente del pueblo, del *demos*, de la plebe. Su terreno de acción era la «sección» y la calle. Querían la cosa misma, la igualdad de hecho y no sólo de derecho, la nivelación de rangos y de bienes. Planteaban la *cuestión social* porque empezaban a saber que su solución es la condición necesaria a la existencia de la libertad. Eran los «anarquistas» que tanto preocupaban a Brissot[1], «los predicadores de la ley agraria, los que incitaban a la sedición»[2], los que hicieron la comuna insurreccional del 10 de agosto y aquel comité revolucionario de l'Evêché, «asamblea irregular de delegados de secciones. Un foco de insurrección allí se preparaba siempre», dirá Jules Michelet[3].

Entre ellos, uno escribirá poco más tarde: «Desaparezcan por fin, indignantes distinciones entre ricos y pobres, entre grandes y pequeños, entre señores y siervos, entre *gobernantes y gobernados*»[4].

Con el correr del tiempo los descendientes de aquellos «rabiosos» (enragés) van a convertirse, según la frase imaginativa de Malraux, en «el oscuro pueblo de la bandera negra».

Pero yo no quiero contar un cuento, ni relatar una historia, sino apoyar mi reflexión en uno de los momentos fuertes de reinstitución social, en los que la acción humana abre posiblilidades diversas y en los que el triunfo de una forma histórica determinada oculta, aparta y reprime las formas alternativas que, condenadas entonces a una vida subterránea, esperarán la llegada de otras generaciones que quieran cultivar esos gérmenes mal conocidos de revoluciones futuras.

---

1. Jacques-Pierre Brissot (1754-1793), publica desde 1789 *Le patriote français* y se declara republicano. Es un enemigo implacable de la democracia directa y partidario de la guerra preventiva. Diputado en la Legislativa, será uno de los jefes girondinos. Muere guillotinado el 31 de octubre.
2. Jacques-Pierre Brissot: *Brissot à ses commettants* (23 de mayo de 1793) en Pedro Kropotkin, *La grande révolution*, Stock, Paris, 1910, pp. 449-450.
3. Jules Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, Bonnot, París, 1974, pp. 336-337.
4. Sylvan Marechal, «Le manifeste des égaux», en Maurice Dommaget, Sylvan Marechal, l'homme sans dieu, Spartacus, París, 1950, p. 331.

La polis, la politeia

El discurso habitual se refiere a lo *social* y a lo *político* como si se tratara de esferas o campos distintos y separables. Al mismo tiempo, tal discurso no quiere prestar atención al hecho, evidente, de que dicha distinción es el producto de un particular proceso histórico de representación de lo social inherente a su institucionalización. Dicho de otra manera, la separación entre lo social y lo político es parte de una estrategia política, de una estrategia de las clases dominantes.

Toda sociedad se instituye sobre una particular construcción del espacio y del tiempo. Heterónomas desde sus orígenes, dependientes de lo sagrado, las sociedades instauran un tiempo primordial, arcaico, mítico en el que fue dictada la Ley por los muertos o los dioses, y un tiempo presente ritmado por el rito y dependiente del pasado.

La presencia de lo sagrado (esencia de la religión) testimonia la desposesión original que excluye de la práctica social el reconocimiento de la intrínseca capacidad instituyente de la acción colectiva.

Esa desposesión impuesta por lo sagrado, por la exterioridad o trascendencia del legislador, preside también la organización del espacio social. En la Grecia antigua, en una época que se pierde en el tiempo mítico, muy anterior a la *polis*, el *omphalos*, montículo o piedra cónica, que evoca una imagen tumbal, ligado a las fuerzas ctonianas, es un centro de la Tierra, objeto de culto y lugar desde el que se rinde una justicia primitiva. La leyenda hace preceder la delimitación del espacio a la fundación de la ciudad; así, en el siglo VIII antes de la era cristiana, Rómulo mata a Remo y traza el surco sagrado que marca las primeras fronteras de Roma. El muro encierra el recinto reservado por fuera del cual se extiende lo profano.

De la misma manera, en la Grecia clásica el «hogar común» marca la representación del espacio de la ciudad con el signo común de lo sagrado y lo político. El «hogar común» está contenido generalmente en el *pritaneo*, situado casi siempre en el *agora*; a este hogar de la ciudad están ligados una serie de sacrificios públicos que no eran celebrados por los sacerdotes

sino por magistrados del orden civil, «llamados, según los lugares, arcontes, reyes o pritanes»[1].

Los fundamentos del mundo arcaico van a ser fuertemente sacudidos desde fines del siglo VII a.c. por el doble movimiento que liga una crítica radical del «imaginario social instituido» y la invención de la democracia, o en un sentido más general, de *la* política[2].

La regulación y el control de la acción colectiva es el nivel propio de *lo* político en las sociedades humanas. Las instituciones por las que se expresa el sistema político, implícita o explícitamente son un producto de la capacidad simbólico-instituyente de toda formación social. Pero *la* política va a surgir como consecuencia de una cierta conciencia de la libertad.

Eurípides en *Las suplicantes* (una obra representada en Atenas alrededor del 422 a.c.) pone en boca de Teseo, en respuesta a un heraldo de Tebas, las palabras siguientes: «Equivocadamente tú buscas un rey en esta ciudad, que no está en poder de uno solo, Atenas es libre. Aquí reina el pueblo». Esta conciencia de la libertad exige dos premisas a la soberanía del *demos*: la igualdad y la visibilidad.

Es así que la *polis* griega, y especialmente Atenas, será el lugar de la creación de un espacio social específicamente político, público y común. La *polis* del siglo V instaura un lugar de «representación», una escena pública, donde los hombres se reconocen como iguales. Hannah Arendt describió claramente esta idea: «Ser libre exigía, además de la simple liberación, la compañía de otros hombres, cuya situación fuera la misma, y requería un espacio público común donde encontrarlos, un mundo políticamente organizado»[3]. Un espacio público, alejado del recinto privado del *oikos,* de la economía doméstica donde la desigualdad de mujeres, esclavos, menores, estaba también

1. Aristóteles, *La política*, VI, 1322 b, 25.
2. Cornelius Castoriadis, *Valeur, égalité, justice, politique,* en *Les carrefours du labyrinthe*, Seuil, París, 1978, p. 271
3. Hannah Arendt, «Qu'est-ce que la liberté?», en *La crise de la culture*, Gallimard, París, 1972, p. 192

institucionalizada, como en el espacio global de la sociedad. Pero el espacio público era el lugar de todos los que se reconocían, y eran reconocidos como iguales, iguales ante la ley (*isonomia*) y con el mismo derecho de dirigirse al pueblo reunido (*isègoria*, igualdad en el *agora*). Entiéndase que «espacio público» o «espacio político» como realidad social no son pensables en términos de lugar o de una extensión de superficie como sería el *agora* por ejemplo, sino como construcciones, como formas de representación de lo social. El mundo es representación, diría Schopenhauer. Representación imaginaria de una escena en la que la acción transcurre. Por lo tanto, es delante de los ojos de cada uno que la política se hace, que las decisiones se toman; es la visibilidad la que permite el reconocimiento de la igualdad política. En Atenas la Asamblea discutía y tomaba resoluciones sobre todos los asuntos de la *polis* prácticamente sin limitaciones. Sus reuniones estaban abiertas a todos los ciudadanos y allí se votaba directa y públicamente[1]. No olvidemos que «público» viene del latín *publicus*: de *populus*[2].

Si las instituciones que expresan la acción política del *demos* comienzan a existir en Grecia es porque al mismo tiempo los fundamentos sociohistóricos del mundo (su institución imaginaria tradicional) son criticados por un tipo de pensamiento, una forma de reflexión, que escapa a la ineluctabilidad de la ley dictada por un legislador externo, para situarse sobre el terreno de lo indeterminado (*apeiron*, Anaximandro) que permite al hombre elegir entre posibilidades diferentes y plantearse las condiciones de una sociedad mejor. Como escribe Castoriadis, «si el universo humano estuviera perfectamente ordenado, sea desde el exterior sea por su 'actividad espontánea', (...) si las leyes humanas fueran dictadas por Dios o por la naturaleza, o bien por la *naturaleza de la sociedad*, o por las *leyes de la*

1. Moses Finley, *L'invention de la politique*, Flammarion, París, 1985, p 112.
2. La forma antigua es *publicom*, la *o* o la *u* larga indica una contracción: *publicus* por *populicus* (E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*).
3. Cornelius Castoriadis, «La polis grecque et la création de la démocratie», en *Domaines de l'homme*, Seuil, París, 1986, p. 285.

historia, no habría ningún lugar para el pensamiento político, ni campo abierto para la acción política»[3].

Los sofistas van a insistir en la oposición entre *nomos* y *physis*, entre lo que es «por convención» (ley, institución) y lo que es «por naturaleza». Más tarde Aristóteles se inclinará hacia el lado de la «naturaleza». Así, en *La política* (I, 13, 5) dice: «Es por naturaleza que la mayor parte de los seres mandan u obedecen», y «quien siendo un hombre, por naturaleza no es dueño de sí mismo, sino que es una cosa de otro, es un esclavo por naturaleza» (I, 5, 15).

Sin embargo, un siglo antes de Aristóteles, el primer sofista, Protágoras (alrededor de 490-420 a.c.) afirma un relativismo radical por el cual todo aquello que es, lo es por convención, por «artificio». En un libro reciente sobre los presocráticos podemos leer: «La sofística protagoriana es la primera, quizás la más radical filosofía de los valores: lo que funda un valor no es su verdad sino el hecho de ser querido, lo que funda un derecho no es la naturaleza sino el hecho de que una sociedad humana lo acepta»[1]. Para poder pensarlo había que liberarse de los dioses, y en efecto Protágoras difundió un mensaje ateo, o por lo menos así lo creyeron sus contemporáneos que, tal como todavía ocurre hoy, no estaban muy dispuestos a abandonar la tranquilizante comodidad de sus creencias. Uno de sus libros, nos cuenta Diógenes Laercio, comienza así: «en cuanto a los dioses, no puedo saber si existen ni (...). Este comienzo le valió la expulsión de Atenas; luego de serles secuestrados por un heraldo, a quienes los poseían, sus libros fueron quemados en la plaza pública»[2].

Surgida del limo de lo *indeterminado* y de la preeminencia del *nomos*, la idea de libertad y la primera de sus formas de organización e institución políticas (la democracia), mantuvo, y mantiene, relaciones difíciles y complejas con la *isonomia*.

Los esclavos estaban excluídos del cuerpo político, del *demos*, por la *physis*, por la naturaleza, pensaban algunos, mientras otros sostenían que el dominio del amo sobre el esclavo

1. *Biblioteque de la Pléiade*, Les présocratiques, Gallimard, París, 1988, p. 1526.
2. Ibid, p. 983.

era contra natura, un artificio, una convención, por tanto contingente y modificable con sólo quererlo. Polémica que Platón retoma para cerrarle la boca a Trasimaco y a otros sofistas, en los primeros libros de *La república*, en *Gorgias* y en otros diálogos.

El argumento puede darse vuelta, y entonces hacer el elogio de la democracia como propia a la naturaleza de los atenienses, _como podría ser el caso del *épitaphions* de Pericles[1], ya que en la lucha política mucho se olvida con tal de ganar_, es una manera de utilizar un concepto conservador y reaccionario para defender aquello que se acaba de conquistar contra quienes, en una perspectiva oligárquica, subrayan el carácter históricamente datado de la constitución de la ciudad[2].

En este terreno, que la antigua sofística comenzó a despejar y que aún sigue siendo actual, no puedo dejar de pensar que, como lo señala Castoriadis, «las actitudes más radicalmente subversivas en el campo de las ideas corresponden a los pensadores que privilegian el *nomos* sobre la *physis*, que insisten sobre el carácter arbitrario, convencional, instituído, no sólo de las constituciones políticas, sino también de la constitución-institución del mundo»[3].

Seguramente se puede afirmar que la razón de ser de *la* política es la libertad[4], pero la libertad es frágil y no aparece en cualquier lugar. Se sostiene solamente donde los hombres son iguales; por eso se la pudo llamar el tesoro perdido de las revoluciones. Atenas, como hemos dicho, para inventar *la* política tuvo que crear al mismo tiempo un espacio público donde el *demos* existiera.

La democracia era el principio mismo de la Atenas clásica, el alma de la ciudad (*psyché poléôs*), nos indica un autor moderno[5], y observa que una de las primeras alusiones conocidas

1. Oración fúnebre que Tucídides atribuye a Pericles y que en realidad es un himno a la grandeza de Atenas.
2. Nicole Loraux, *L'invention d'Athènes*, Mouton, París La Haye, 1981, p. 177.
3. Cornelius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, op. cit., p. 272.
4. Hannah Arendt, op. cit., p. 196.
5. Nicole Loraux, op. cit., p. 178.

al término *demokratia (demous kratousa cheir hopè plèthynétai)* se encuentra en Esquilo (*Las suplicantes*), cuyo texto se refiere a «la ley del escrutinio popular en la cual prevalece la mayoría». Vale decir que la democracia directa ateniense comporta, junto con la soberanía del *demos* y la igualdad de los ciudadanos, el reconocimiento de la ley de la mayoría. Por más que le cueste al individuo moderno habituado a la idea, si no siempre a la práctica, de la democracia representativa, hay que imaginar el voto por mayoría en el contexto de la *polis*, esto es un voto abierto, público, cuya finalidad última era la toma de una decisión, y no la elección de representantes investidos del poder de decisión.

Dicho esto, debemos tener en cuenta, como nos lo recuerda Finley, la ambigüedad de la palabra *demos*, que designa según el caso la totalidad del cuerpo político, como en la fórmula clásica «el *demos* ha decidido», o solamente una parte del mismo, como cuando se lo aplica al pueblo «común», a los pobres, a la multitud. El latín *populus* tiene la misma connotación. Como sinónimos de «ricos» los griegos usaban términos que significaban literalmente «dignos» o «meritorios» (*chrêstoi*), «mejores» (*beltistoi*), «notables» (*gnorimoi*). Para designar a los pobres decían los «inferiores» (*cheirones*), el «populacho» o la «chusma» (*ochlos)*. En latín, los *boni*, los *optimi* se oponen a *plebs, multitudo, improbi*[1]. Nuestro término moderno «pueblo» registra las mismas oposiciones sociales.

Así como la *isonomia*, la igualdad ante la ley, se contraponía a *tyrannis*, al gobierno de uno solo, a la arbitrariedad, la *demokratia* se va a contraponer a la *oligarchia* en el siglo V a.c. La oposición democracia u oligarquía, pueblo o élite, va a marcar la tensión constante que la desigualdad mantiene en la historia y que hasta ahora el sistema político ha resuelto de parte de la élite.

Desde el primer momento el enemigo fue la igualdad. Aún cuando el discurso político reconocía la libertad, la igualdad parecía escandalosa e inaceptable. Según ciertos helenistas, el mismo término *demokratia* fue introducido por sus adversarios

1. Moses Finley, op. cit., p. 22.

que en el mismo querían implicar *kratos*, la fuerza usada por una parte contra la otra, en lugar de *arkhé* (lo que hubiera dado como resultado el término *demarkhia*), la autoridad, el mando político que se ejerce por turno (por elección o por sorteo de los magistrados) en el seno de la *polis*[1].

Eurípides en un pasaje de *Las suplicantes*, inmediatamente anterior al que hemos citado, hace decir al heraldo de Tebas (415-420): «Por otra parte, ¿cómo la masa, incapaz de un recto razonamiento, podría conducir la ciudad por el recto camino? (...) Un pobre labrador, aun instruído, no tendrá tiempo de ocuparse de los asuntos públicos»[2].

Platón escribe en *Gorgias* (482-483): «La desgracia es, creo, que son los débiles y la mayoría, a quienes es debida la institución de las leyes (...) pues, ya que son inferiores, les basta tener, pienso, la igualdad.» Y en el *Menexemo* encontramos la conocida definición de régimen democrático: «En realidad, es el gobierno de la élite (*aristokratia*) con la aprobación de la multitud.» (238 c7 - 239 d2)

Para terminar esta pequeña muestra de críticas que surgieron al mismo tiempo que el primer impulso hacia la institucionalización de un espacio político abierto a la libertad del hombre, escuchemos a Aristóteles: «La democracia es una desviación de la república, así como la oligarquía es una desviación de la aristocracia: la oligarquía tiene por objeto el interés de los ricos, la democracia el de los pobres». *La política*. (1279 b5 - 10)

La *polis* fue un momento fulgurante de la historia, efímero y preñado de futuro como una revolución. Cerró sus ojos ante quienes estaban excluídos de la política activa: las mujeres, los esclavos, los extranjeros. Hoy imperdonable, desde nuestro

1. Nicole Loraux, «Notes sur l'un, deux et le multiple» en *L'esprit des lois sauvages*, Seuil, Paris, 1987, p. 162.

2. No es diferente lo que dice Montesquieu: «La mayor parte de las antiguas repúblicas tenía un gran defecto: en las mismas el pueblo tenía derecho de tomar resoluciones operativas, de lo cual es completamente incapaz. El pueblo no debe participar en el gobierno más que para elegir a sus representantes, lo que está bien a su alcance», *De l'esprit de lois*. XI, 6.

punto de vista. Pero, ¿se le puede pedir al pasado que sea más de lo que fue?

Intermedio y revolución

La antigüedad clásica funcionó sobre la idea de un poder político institucionalizado que se originaba en el pueblo, en la base, en todo caso en quienes eran considerados como «ciudadanos». Aunque la reflexión sobre la justicia apareciera muy tempranamente, no se planteó en cambio clara y abiertamente el problema de la legitimidad del régimen político. Según Finley, ni siquiera «aquellos sofistas en los cuales encontramos, en estado embrionario, una teoría del contrato (la ley es resultado de un acuerdo, o de una conspiración de los débiles para disminuir el poder 'natural' de los fuertes) proponen un concepto de legitimidad»[1].

Será más recientemente, en pleno medioevo, que la legitimidad va a ocupar el centro de la problemática política. Notemos también que el mismo término *política* no entró en el lenguaje de los prelados y tratadistas hasta inicios del siglo XIII. Occidente se había unificado bajo la égida de la iglesia. El *poder político* ya no se organiza desde abajo, a nivel de los ciudadanos, de la gente común, del pueblo (como también ocurría en las tribus germánicas al inicio de nuestra era), ya no es la *res-publica*. A partir del alto medioevo el poder desciende de la cumbre. Con la hegemonía del cristianismo, el papado comienza a elaborar desde el siglo V una teoría teocéntrica según la cual todo poder deriva de Dios, soberano omnipotente (*pantokrator*) y coloca al pontífice romano en el rango de *monarca*, su vicario sobre la tierra. Denis el Pseudoaeropagita va a integrar en una perfecta jerarquía (en una continuidad jerárquica) Dios y la materia: la jerarquía de la iglesia refleja la del cielo.

Al inventar la teorìa jerárquica, el mundo medieval encierra la totalidad del espacio social en el orden religioso. Podríamos

1. Moses Finley, op. cit., pp. 189-190.

decir, siguiendo a Claude Lefort, que antes del final del siglo XIV no había un pensamiento político definido como tal. Esto no quiere decir que el imperio o el papado no hiceran política o no hayan elaborado una teorìa política del poder, sino que toda reflexión «sobre el poder, la organización de la ciudad, las causas de su corrupción, quedaban rigurosamente subordinadas a una representación teológica del mundo, que era la única que fijaba los límites de lo real y de lo imaginario, de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal»[1]. No había un *espacio político*, un lugar para *la* política.

En el siglo XIII comienza a existir, al menos en forma embrionaria, la idea de un cuerpo político ligado al territorio del reino, que posee una especie de «soberanía» (heredero de la *plena potestas* definida por el papa León I). A partir de entonces, los fundamentos del orden religioso comenzarán a disgregarse bajo el doble influjo de los movimientos sociales y de nuevas ideas, de otras concepciones sobre la naturaleza, la ciencia, la posición del hombre. Se desarrollan las insurrrecciones de campesinos y de pobres de las ciudades, como por ejemplo, la rebelión de Flandres en 1523, a la cual se suceden otras en Toulouse, en Roma y en Siena, la Jacquerie en 1358, la insurrección del sur de Inglaterra con Wyclef y John Ball en 1381... Los movimientos campesinos y heréticos continuaron los siglos siguientes. Toda esa efervescencia social se alimentó del espíritu crítico y al mismo tiempo permitió que el pensamiento humano redoblara su audacia. A principios del siglo XIV, Guillaume d'Ockham postula la singularidad absoluta de toda cosa, y poco a poco, la crítica, la razón, el intelecto, van a destruir el edificio monolítico de la escolástica, con el cual se protegía la iglesia. Paralelamente a la reforma, el pensamiento político se afirma y clarifica su propio campo al construir el espacio «imaginario» del Estado moderno: Niccolò Machiavelli (1460-1527) crea el «objeto político» al describir la lógica de la acción que lleva a la conquista del poder y a su conservación.

1. Claude Lefort, «La naissance de l'idéologie et l'humanisme», en *Textures*, no. 73/6-7, p. 29.

Jean Bodin en *La república* (1576) define el concepto de soberanía que va a quedar definitivamene ligado al naciente Estado moderno, al cual Thomas Hobbes (*El Leviathan*, 1651), en el marco de un único *contrato* instituyente que funda al mismo tiempo el poder político y la sociedad civil, establece los caracteres de abstracción, de racionalidad y de legitimidad interna (no trascendente) que harán del Estado el «garante metafísico» de lo social instituido [1]. Desde entonces, el Estado será el único espacio legítimo de representación de lo político.

Sin embargo, ya Etienne de la Boëtie había sentado las bases de una crítica radical de la dominación con su *Discours de la servitude volontaire* (alrededor de 1560), que aparece como un anti-Hobbes por anticipación, socavando los argumentos con los que se tratará de justificar al Estado[2].

El movimiento de ideas que se desarrolla desde fines del siglo XV hasta el siglo XVII configura una dimensión nueva de lo político, es decir nueva a nivel del principio de institución de lo social, que se volverá plenamente visible durante la Revolución Francesa, y que se abrirá en dos vertientes: una que, como ya hemos visto, llega a concebir al Estado como una entidad independiente, hace de la política una realidad *sui generis*, y relega la religión al ámbito de las creencias privadas[3]; la otra, filosófica, que ahonda en la libertad del hombre. A fines del siglo XV, Pico della Mirandola escribe *Oratio de hominis dignitate*, donde el énfasis retórico está al servicio de la libertad: «Todo lo que allí vemos es nuestro, es decir humano, puesto que es producido por los hombres». El hombre es libre, lo que él es, no se lo confirió la divina providencia ni la naturaleza; él lo adquirió por sí mismo; el ser del hombre es

1. Eduardo Colombo, «Lo stato como paradigma del potere», en *Volontà*, no. 3/1984.
2. Miguel Abensour, presentación en Etienne de la Boëtie, *Le discours de la sevitude volontaire*, Payot, París, 1976, p. XV.
3. Claude Lefort, «Permanence du théologico-polotique?» en *Essais sur le politique*, Seuil, París, 1986, p. 252.
4. Ernest Cassirer, «Liberté et necessité», en *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Minuit, París, 1986, p. 127.

un producto de su quehacer, de su acción. Finalmente, con Giordano Bruno (1548-1600) se rompen los vínculos que ataban al hombre a los dictámenes del más allá: la idea de humanidad comprende el ideal de *autonomía*[4].

Sin embargo, la heteronomía sigue siendo la ley constituyente del cuerpo político. En el umbral del siglo XVIII, John Locke le reconoce a la sociedad civil como conjunto el derecho intrínseco a la resistencia, pero el poder supremo retorna a la sociedad solamente si el gobierno ha sobrepasado sus prerrogativas, entonces «el pueblo tiene el derecho de actuar como soberano» y «de depositar en nuevas manos el *poder supremo*, del cual en tal caso es plenamente titular»[1]. En pleno siglo de las Luces, Jean-Jacques Rousseau inventará la *volonté générale* que implica, como resultado del *contrato social*, «la enajenación total de todos sus derechos a la comunidad por parte de cada asociado».

La fuerza profunda que pone en marcha el siglo XVI no se adapta a las ideas recibidas, no tolera los límites de un sistema acabado; a esa fuerza Tocqueville le llama «espíritu de examen», o sea espíritu crítico. Y a la herejía sucedió la incredulidad.

Los «filósofos de las luces» tuvieron que combatir la Iglesia no sólo porque ella servía de modelo y de garantía a las instituciones del Estado, sino fundamentalmente porque era el primero de los poderes políticos encargado de «vigilar el desarrollo del pensamiento y de censurar los escritos»[2].

En realidad, junto con la declinación del principio de autoridad, de la estabilidad en el tiempo o de la tradición para justificar una norma o una ley, lo que comienza a resquebrajarse es toda una representación imaginaria del mundo basada en la exterioridad del legislador. Es el rechazo de toda trascendencia, es ese movimiento de desilusión, que al abandonar el elemento sagrado (justificación en última instancia de cualquier *dominación* en la organización del espacio social), lo que finalmente

1. John Locke, *Traité du gouvernement civil*, Flammarion, París, pp. 370-371.
2. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Gallimard, París, 1952, Livre III, Cap. II, p. 204.

permitirá la apropiación colectiva del *principio instituyente*.

Por el momento, el siglo de las luces se contenta con esa ruptura del imaginario instituido, que al introducir la *razón*, y por tanto la relatividad de las opiniones, iniciará el proceso de secularización.

Aunque «todos aquellos que temen algo de las revoluciones se apresurasen a venir en auxilio de las creencias establecidas», Europa sería sacudida por la *Gran Revolución*. Tocqueville, con agudeza, ve en la irreligiosidad una de esas «pasiones generales y dominantes», cuyo núcleo duro es el libre examen, esto es, una de las formas de libertad. Si bajo el *Ancien Régime* la gente que hizo la revolución era incrédula, «les quedaba una creencia admirable, que a nosotros nos falta: ellos creían en sí mismos». Seguramente porque junto a aquella pasión general y dominante existía otra, la de la igualdad. «La igualdad, que vuelve a los hombres independientes los unos de los otros, que les hace adquirir el hábito y el gusto de seguir, en sus acciones particulares, solamente su voluntad. Esta independencia completa, de la cual ellos gozan contínuamente frente a sus iguales y en el uso de sus vidas privadas, los dispone a mirar con disgusto toda autoridad, y les sugiere la idea y el amor a libertad política»[1].

La constitución política puede definir de diferentes modos la igualdad (como por otra parte ocurre con las definiciones de la libertad): igualdad ante la ley, igualdad de condiciones, igualdad de una parte del cuerpo social considerada como capaz de ejercer la soberanía. Pero el proceso revolucionario de 1789, al *fundar la libertad sobre la igualdad* va a desencadenar una dinámica que rompe los mismos límites institucionales que la Revolución se había dado, para proyectarse hacia el futuro.

Como lo hemos señalado al referirnos a la *polis* del siglo V, la invención de un espacio político donde el pueblo decide (y decide que él y sólo él decide) a cuáles normas se ajustará el comportamiento político, y en qué formas institucionales desea

1. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amerique*, Génin, París, 1951, p. 392.

organizar la vida colectiva[1], fue consecuencia de una apertura, de una brecha en el *imaginario efectivo*, que permitía ver el mundo como no determinado, no dependiente de ningún fatalismo, ni de ninguna mano invisible.

Por segunda vez en la historia de Occidente, a partir del Renacimiento se comienza a esbozar un proyecto de liberación del modelo teológico político, que va a adquirir su forma moderna con el mensaje ateo del *Aufklärung* (iluminismo), y fundamentalmente con el impulso formidable que la *insurrección* popular le dará a la *Gran Revolución* (Revolución Francesa).

Con el proceso de secularización, o mejor dicho, de desacralización, podemos decir, parafraseando a Lefort[2], que la estructura íntima de lo social tiende a presentarse bajo la forma de un cuestionamiento interminable (del cual testimonia el debate continuo y cambiante de las ideologías). Concomitantemente, las referencias últimas de las certezas se pierden o se disuelven, al mismo tiempo que nace una sensibilidad nueva ante lo desconocido que la historia nos prepara, y una predisposición a participar en la gestación de la humanidad en toda la variedad de sus formas, o mejor aún, a participar de aquellas formas que responden a nuestros valores, tan contingentes los unos como las otras.

El espacio social plebeyo

La fractura del imaginario efectivo, que se hizo evidente con el iluminismo, fue durante mucho tiempo una fisura creciente en el

1. Es evidente que aquí hablamos de la política, es decir de un aspecto reflexivo, más o menos consciente en el proceso general de autoinstitución de la sociedad, y dejamos de lado el contexto mítico, las leyes no escritas y el simbolismo inconsciente que son otras tantas variables intervinientes, que complican pero no invalidan nuestro análisis.

2. Parafraseamos en vez de citar a Lefort, porque pensamos que la «democracia moderna», o sea la *democracia representativa*, mantiene lo político como representación separada de lo social, permitiendo así su resacralización (Claude Lefort, Op. Cit., p. 268).

bloque de representaciones, instituciones y significados que mantenía la coherencia del mundo feudal. Para que el bloque se quebrara era necesaria la revolución.

En la monarquía de derecho divino, la persona del rey distinguía los «órdenes» y mantenía el orden. Como nos dice Georges Duby, bajo la mirada del amo (identificado con el rey de los cielos), se disponían en buen orden los servidores varones: los que rezan, los que combaten, los que mediante el comercio subvienen a lo necesario. Aparte, «en sus barrios, las mujeres y los niños». Y por último, «más allá de las murallas», relegados «en los campos y en los talleres, los trabajadores, aquellos que sudan, aquellos que se fatigan»[1].

En vísperas de la Revolución, los tres Estados estaban por encima de una masa numerosa, doblegada y silenciosa.

La Revolución surgió por efracción, como ruptura de la historia, «línea divisoria de los tiempos, y con éstos, los pensamientos, las costumbres, las curiosidades, las leyes, los lenguajes mismos, en un *antes* y un *después* totalmente antagónicos y aparentemente irreconciliables», según el decir de Chateaubriaul.

Si se adopta el punto de vista de la continuidad en la historia, es fácil ver todo lo que perdura del *Ancien Régime* en la Francia postrrevolucionaria. Por ejemplo, la evolución del Estado nacional que comienza su carrera durante la monarquía hasta alcanzar su madurez con el traslado de la soberanía del pueblo a la nación, bajo la impronta jacobina, o bien los retrocesos, que son consecuencia, como el Imperio o la Restauración. Pero ello no nos impide darnos cuenta de que las revoluciones no son ni una sucesión de fechas ni una acumulación de hechos, sino que son una «redistribución de cartas» que modifica la historia, tanto en la interpretación del pasado como en el significado de lo nuevo, que serán tributarios de la reorganización del imaginario colectivo que la revolución impone por el mismo hecho de ser una revolución.

La revolución es creación colectiva de un nuevo *conjunto*

1. Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, París, 1978, p. 422.

histórico, de un nuevo bloque imaginario parido por la insurrección. Por esto, la fuerza expansiva, la carga simbólica instituyente de la *Gran Revolución* se encuentra en el hecho de que nadie (aunque la historiografía liberal se esfuerce por hacerlo en este bicentenario) puede concebir 1789 desgajado del sentido que le da el 93.

Cuando el 20 de junio en el Jeu de Paume los brazos se levantaron llevados por un mismo impulso para prestar el famoso juramento, no había entre ellos un solo brazo de trabajador. «La fuerte representación del Tercer Estado golpea...por su homogeneidad social y política: ningún campesino, ningún artesano, ningún obrero, sino una auténtica colectividad burguesa, instruída y seria...» [1]. El Tercer Estado llevaba en su espíritu las grandes ideas, o era llevado por ellas: la libertad lo inflamaba, la igualdad lo seducía. Su principal enemigo era la sociedad de los órdenes, el privilegio feudal, pero para hacer la revolución había que contar con el pueblo; y la plebe le daba miedo.

Mientras la Asamblea discutía, el bajo pueblo se agitaba. Una especie de ensayo general del gran conflicto que separa a las clases revolucionarias ya se había producido a fines de 1789. Cuando se reunieron las asambleas de electores para constituir los Estados generales, las condiciones impuestas para votar eran draconianas y los panfletos acusaban: «Sólo los propietarios y los negociantes son designados diputados». El «Cuarto Estado» gruñe.

El dueño de una gran manufactura, además elector del Tercer Estado, propone en una asamblea de electores disminuir los salarios de los obreros. Corre la voz. El 27 de abril los barrios de Saint-Antoine y de Saint-Marceau se ponen en marcha, una multitud encolerizada recorre París. Al día siguiente el motín continúa y el batallón de guardias franceses (el mismo que dos meses y medio después se pondrá del lado del pueblo volviendo sus fusiles contra la Bastilla) lo reprime con extrema ferocidad: las estimaciones actuales hablan de 300 muertos; habrá que

1. François Furet y Denis Richet, *La Révolution Française*, Hachette, París, 1965, p. 73.

esperar la jornada revolucionaria del 10 de agosto para superar este número. El 30 de abril, dos de los amotinados son ahorcados al pie de la Bastilla.

«Inicio del antagonismo entre la burguesía y el proletariado»; es en las fronteras de la revolución donde se va a jugar este «extraño prólogo proletario», como dice Jaurès[1].

La agitación continuó. En los primeros días de julio se incendiaron las puertas de la ciudad y el pueblo aprovechó para hacerse de comida y de vino sin pagar derechos de consumo. Kropotkin se preguntó: «¿Habría hecho Camille Desmoulins su llamamiento a las armas el día 12 si no hubiera estado seguro de que sería aceptado, si no hubiera sabido que París ya se estaba sublevando...y que los barrios de la periferia sólo esperaban la señal, la iniciativa, para la insurrección?»[2].

Al mismo tiempo que el Tercer Estado y la plebe de las grandes ciudades se ponía en movimiento, la gente del campo repetía el gesto de la Jacquerie para terminar definitivamente con el feudalismo. Esa gran sublevación de la campaña no iba dirigida sólo contra los derechos feudales, sino que pretendía también recuperar las tierras comunales quitadas a las comunas aldeanas desde el siglo XVII por los señores laicos y eclesiásticos. El movimiento, iniciado muchos meses antes de la toma de la Bastilla, se amplía en la segunda quincena de julio y el 23 la asamblea recibe, trémula, las primeras noticias: «castillos quemados, demolidos, saqueados, archivos destruídos, registros y documentos catastrales robados...».

La vieja reacción de defensa reaparece aún en algunos revolucionarios convencidos, llevando a Le Peletier de Saint-Fargeaux[3] a exclamar en la sesión del 3 de agosto: «Cuando nadie representa al pueblo, éste se representa a sí mismo, y es entonces que llega a terribles excesos...».

1. «Le monde de la Révolution Française», N•. 4, suplemento de *Le monde*, abril de 1989.

2. Pedro Kropotkin, op. cit., p. 92.

3. Le Peletier de Saint-Fargeaux (1760 - 1793), Marqués regicida. Muere asesinado por un realista la Víspera de la decapitación de Luis XVI.

La noche del 4 de agosto el *Ancien Régime* se desmorona con la abolición por la Asamblea de todos los privilegios feudales (aunque en realidad haya que esperar hasta la sesión de la Convención del 17 de julio de 1793 para obtener la abolición sin indemnización de los últimos derechos señoriales). El vizconde de Noailles da la señal y lo sigue el duque d'Aiguillon aceptando la igualdad fiscal, la abolición pura y simple de las servidumbres personales, pero agregando que «la equidad prohibe que se pueda exigir la renuncia de una propiedad sin conceder al propietario una justa indemnización»[1].

Marat puede escribir en *L'ami du peuple* (21 de setiembre de 1789): «Es a la luz de las llamas de sus castillos incendiados que ellos tienen la grandeza de ánimo de renunciar al privilegio...»

La insurrección campesina fue, según Kropotkin, «la esencia misma, la base de la *Gran Revolución*» y le permitió cumplir el inmenso trabajo de demolición que le debemos.

Así como la sublevación campesina permitió terminar con el viejo sistema de órdenes y de privilegios feudales, la acción de la burguesía ilustrada introdujo dentro de las formas sociales nacientes el núcleo duro del libre examen, de la razón iluminista, de la desacralización. Pero la burguesía quería también asentar su propia dominación de clase y para conseguirlo intentó frenar el proceso revolucionario de diferentes maneras. A fines de 1790, la Revolución ha logrado abrir un enorme *espacio político* con la destrucción del absolutismo de derecho divino y la inversión de la fuente del poder que retorna a la base, a la asamblea representativa de los *ciudadanos* libres e iguales, que ahora constituyen un cuerpo político.

La fuerza expansiva adquirida por las representaciones co-

1. François Furet y Denis Richet, op. cit., p. 88. Estos autores comentan: «El cálculo político consiste en reconvertir el viejo derecho feudal en buen dinero burgués y en mantener el interés hasta tanto el capital no haya sido readquirido. Los nobles salvan lo esencial, y los propietarios del Tercer Estado ganan todo con la nivelación de la tierra noble y de la tierra burguesa.»

lectivas de este nuevo espacio político hace que la totalidad de lo social, tanto la esfera pública como la privada[1], se vea poco a poco involucrada en la búsqueda de una reinstitucionalización que exprese la transferencia de legitimidad operada.

La burguesía acomodada y la parte de la nobleza liberal que está ligada a ésta pretenden frenar el movimiento dentro del marco de la monarquía constitucional con un régimen *representativo* en el cual los delegados representen a la *nación*, o sea, una unidad construída, limitando así la soberanía del pueblo al momento del voto. Además el voto es censual, se considera que los ciudadanos *pasivos*, es decir los pobres, no tienen ni el ocio ni la distancia suficiente con respecto a sus propios intereses inmediatos, como para ocuparse del interés común, de la cosa pública. Como diría el heraldo de Tebas: un pobre labrador, aun instruído...

Si las cosas no quedan así es porque en la base, en el seno de la plebe, el torbellino revolucionario no se detiene. Los distritos de París[2] reclaman desde los primeros momentos de la insurrección, o casi, que los elegidos para el Consejo General de la Comuna se comporten según la voluntad de las asambleas primarias y sean revocables: el 11 de noviembre de 1789 la asamblea de la *section des Cordeliers* publica una disposición clamorosa, pero no aislada, que ordena a sus delegados «ajustarse a todos los mandatos particulares de sus mandantes». Aquí está en germen la idea del *mandato imperativo* que será parada en seco por una ley de la Asamblea Constituyente de 1790, que somete la organización municipal de París a las formas representativas generales.

Entre el 90 y el 91, las secciones trataron de establecer

1. Michel Vouelle, «La Révolution Française: mutation ou crise de valeurs?», en *Ideologies et mentalités*, Maspero, París, 1982.

2. La división de París en sesenta distritos creada en ocasión de las elecciones de los Estados Generales se hizo permanente después del 14 de julio. Poco después, en mayo de 1790, París fue dividida en cuarenta y ocho secciones, que en vísperas del 10 de abril de 1792 le arrancaron a la Asamblea el derecho de reunirse permanentemente.

entre sí un vínculo de tipo federal, y nombraron comisarios especiales con la finalidad de ponerse de acuerdo con otras secciones para la acción común por fuera del consejo municipal regular[1].

Concomitantemente las ideas se radicalizan, aparecen sociedades populares más avanzadas que el Club Jacobino, se efectúan peticiones en favor del *sufragio universal*[2], de la *ley agraria* (repartición de tierras) y se manifiestan abiertamente las *ideas republicanas*. Una parte de la burguesía patriota, con fines defensivos, crea el Partido de Conservación Social (Lameth, Barnave, Duport), que declara (¡en 1790!): «La revolución está hecha; el peligro es creer que no ha terminado».

El año 1792 estuvo marcado por la guerra y la crisis económica; se sucedían las revueltas por la subsistencia y crecía la agitación en la calle y en los espíritus. Los batallones marselleses entran en la capital a fines de julio y comienzan a circular peticiones pidiendo la suspensión del rey y una nueva Convención elegida por sufragio universal. Cuarenta y siete de las cuarenta y ocho secciones de París se pronuncian a favor de la deposición del rey. Los *sans-culottes* preparan la otra gran insurrección de París: la jornada del 10 de agosto.

A medianoche del 9, «tocan las campanas a rebato y los tambores tocan la general». Los miembros de las secciones de los barrios de Saint-Antoine y de Saint-Marcel marchan sobre las Tuilleries acompañados por los federales marselleses y bretones. A las seis de la mañana, en el Hôtel de Ville se constituye la *comuna insurreccional*, compuesta por tres comisarios por sección. Antes de que las Tuilleries, defendidas por los guardias suizos, caigan en manos del pueblo, el rey con toda su familia se refugia en la Asamblea. La insurrección marca prácticamente el fin de la monarquía. Se contaron mil víctimas

2. Pedro Kropotkin, op. cit., p. 400.

3. Habrá que esperar hasta 1848 para que en Francia el sufragio universal sea efectivo, a nivel masculino, para todos los ciudadanos reconocidos. Sólo después de la segunda guerra mundial el sufragio incluirá a las mujeres.

tiene necesidad de un espacio social donde reine la igualdad. Pero la igualdad, como en la antigua *polis*, sigue siendo problemática. La igualdad de derechos, la igualdad ante la ley, la *isonomia*, de acuerdo, pero, ¡atención!, no la nivelación de rangos y fortunas, no la igualdad de hecho. Quién puede dudar (escuchemos nuevamente a Brissot) del mal horrible que ha causado «esta doctrina anarquista que, a la sombra de la igualdad de derechos, quiere establecer una igualdad universal, y *de hecho*; ésta es el flagelo de la sociedad, mientras aquélla es su sostén. Doctrina anarquista que quiere nivelar el talento y la ignorancia, la virtud y el vicio, los rangos, los tratamientos, los servicios».

En la Convención, la burguesía revolucionaria, dividida en dos bandos, montañeses y girondinos, va a librar una lucha a muerte. La *sans-culotterie*, y principalmente su corriente más radical, los «rabiosos», va a contribuir de una manera decisiva a la caída de la Gironde, pero será inmediatamente controlada y aplastada por el «Gobierno Revolucionario».

La agitación producida por la carestía de la vida y la falta de productos de primera necesidad influye fuertemente en las secciones parisinas en febrero y marzo del 93. La insurrección *sans-culotte* se prepara a la luz del día y reaviva el espectro de la democracia directa, que tanto inquieta a la burguesía radical. Marat y Robespierre tratan primeramente de frenar el movimiento y luego de utilizarlo contra los diputados girondinos.

A fines de marzo, veintisiete secciones, a iniciativa del «rabioso» Varlet y de algunos otros, envían comisarios a una reunión que se realiza en el Evêché (ex sede obispal) y que se erige en «Asamblea central de Salud Pública y de correspondencia con todos los departamentos de la República». El pueblo había aprendido que las asambleas de sección eran sus órganos naturales de expresión[1]. El derecho de las secciones de tener asambleas permanentes había sido proclamado por toda Francia desde el 25 de julio de 1792.

Robespierre se aferraba firmemente al régimen de represen-

1. Daniel Guerin, *Burgeois et bras nus 1793-1795*, Gallimard, París, 1973.

tación parlamentaria. Dice: «Si las asambleas primarias fueran convocadas para deliberar sobre cuestiones de Estado, la Convención sería destruída.» Estas palabras sugerirán a Proudhon, cincuenta años después, el siguiente comentario: «Está claro. Si el pueblo se convierte en legislador, ¿para qué sirven los representantes? Si gobierna por sí mismo, ¿para qué sirven los ministros?»[1].

La asamblea extralegal que tenía su sede en el Evêché continuaba su acción y en mayo tomó medidas con vistas a la insurrección: hizo cerrar las barreras de la capital, nombró por su propia autoridad al comandante de la fuerza armada de París y eligió un comité insurreccional. En la noche del 30 al 31 tocaron nuevamente a rebato las campanas de Nôtre Dame. Maniobrando en la sombra, Robespierre y sus amigos políticos consiguieron hacer fusionar al Comité insurreccional con la Comuna legal y de este modo poner en minoría a los «rabiosos». Los jacobinos sobre todo temían que si incitaban al movimiento popular en su lucha contra la Gironde, los *sans-culottes* llevaran al primer plano de la política la *cuestión social*.

El 2 de junio, cien mil personas en armas rodean la Convención e imponen a los diputados el arresto de 29 girondinos. Una vez que llegaron al poder, la primera preocupación de los jacobinos fue la de reducir al mínimo la acción directa del pueblo. Apenas arrestados los girondinos, el Comité de Salud Pública pidió a la comuna que renovara el comité central revolucionario con el fin de depurarlo de los elementos peligrosos. Poco a poco los «rabiosos» fueron reducidos al silencio[2].

1. Pierre-Joseph Proudhon, *Idea génerale de la Révolution*, Fed. Anarchiste Française, París, 1979, p. 119.

2. Los «rabiosos» nunca constituyeron una organización regular ni una corriente uniforme de ideas; fueron esencialmente los representantes de una actitud radical de las clases pobres contra los ricos y contra el poder de los dirigentes, apoyándose en las asambleas de base. Oscuros militantes, que la historia redujo a tres nombres: Jacques Roux, Leclerc d'Onze y Jean-François Varlet. Michelet, que por cierto no fue blando con ellos, reconoció que si Robespierre les temía más que a los hebertistas fue porque los «rabiosos» estaban «impulsados por una fuerza todavía vaga pero que

Desde la tribuna de la Convención, el 25 de junio, Jacques Roux, en nombre de la sección de Gravilliers leyó la petición que sería conocida con el nombre de *Manifiesto de los rabiosos*, que desató la hostilidad general de los representantes del pueblo: «La libertad no es más que un vano fantasma cuando una clase de hombres puede hambrear a otra impunemente. La igualdad no es más que un vano fantasma cuando el rico, mediante el monopolio, ejerce el derecho de vida y muerte sobre su semejante». La Montagne rugió de cólera[1] y el dantonista Thuriot, antes de pedir el arresto de Roux, clamó desde la tribuna: «Acaban de escuchar profesar en esta barra los principios monstruosos de la anarquía».

El otoño del 93 va a ser el momento clave. Los *sans-culottes* son dueños de las organizaciones de secciones, pero la Convención va a instalar rápidamente con todo rigor el Gobierno Revolucionario, cuyos órganos centrales habían comenzado a existir desde marzo y abril con la creación del Tribunal Revolucionario y del Comité de Salud Pública. El adjetivo «revolucionario» aplicado al sustantivo «gobierno» quiere decir que, por oposición a 1789, el poder legal o la autoridad pública no extrae su legitimidad de la constitución y de la ley, sino de su conformidad a la Revolución. Aquello que, con palabras pervertidas, fue llamado por Marat «despotismo de la libertad».

Frente a la presión de la plebe, el Gobierno revolucionario responde a las principales demandas del movimiento de secciones y al mismo tiempo, envía a la cárcel a los «rabiosos». «Puesto que ella (la Convención) ha adoptado su

habría podido volverse estable, tomar forma y contraponer una revolución a la Revolución». A estos tres nombres habría que agregar por lo menos el de Claire Lacombe, que fundó la Sociedad de las Republicanas Revolucionarias. El 9 brumario del año II (30 de octubre de 1793) fue decretada la disolución de los clubes femeninos, en plena reacción antifeminista. El informe Amar, en nombre del Comité de Seguridad Nacional, niega los derechos políticos a las mujeres.

1. La *Montagne* rugía y bramaba, según los términos usados por el propio Roux en la reunión de Cordeliers.

programa, le ha quitado aquello que constituía su fuerza»[1].

En setiembre, por iniciativa de Danton y del Comité de Salud Pública, se resuelve que las asambleas de sección dejarán de ser permanentes y se reunirán solamente dos veces por semana entre las cinco y las diez de la noche. Los militantes *sans-culottes*, para eludir la ley, decidieron crear *asociaciones populares* y reunirse entonces en asambleas populares.

Como observa Albert Saboul: «Dos concepciones se contraponían. La de los *sans-culottes*, de quienes Varlet se hacía intérprete: el pueblo se puede reunir donde y cuando quiere, su soberanía no se puede limitar...Esta concepción de la soberanía popular total no podía ser aceptada por la Convención ni por los comités del gobierno, so pena de anular toda acción gubernamental: adherentes de una concepción burguesa y parlamentaria, ellos negaban al pueblo, después de haber proclamado su soberanía teórica y la delegación de sus poderes, aquel derecho de vigilancia del cual eran tan celosos los *sans-culottes*»[2]. En realidad, Varlet iba más lejos y reclamaba la delegación con mandato imperativo.

En los últimos días de setiembre, Roux y Varlet están en prisión, Leclerc es reducido al silencio y Claire Lacombe amenazada de arresto. Desde el fondo de su celda, Roux escribe contra el sistema de terror gubernamental que se ha instalado, y denuncia «la Bastilla que renace de sus cenizas».

«El Terror» de fines del 93 y de inicios del 94, reconoce François Furet, fue el instrumento exclusivo del clan robespierrista. Hasta febrero del 94 la reacción asumió una forma más o menos encubierta o larvada, las organizaciones populares, aunque fueran reprimidas y controladas, seguían existiendo. A partir de marzo, la represión se hizo manifiesta con la ejecución de los hebertistas. Pero la Revolución ya había detenido su marcha, como opina Daniel Guerin, «la noche del 1°

1. François Furet et Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Flammarion, París, 1989, p. 578.

2. Albert Saboul, *Mouvement populaire et Gouvernement Revolutionaire en l'an II. 1793 - 1794*, Flammarion, París, 1973, p.138.

frimario (21de noviembre de 1793), cuando Robespierre, desde la tribuna de los jacobinos, declara la guerra a los descristianizadores»[1].

Después del 9 thermidor, una vez que fueron guillotinados Robespierre, Saint Just, Couthon y otros diecinueve robespierristas, los últimos sobresaltos de la plebe se exteriorizan en las jornadas revolucionarias de germinal y de prairial del año III (abril y mayo de 1795). Con su fracaso, las fuerzas pretorianas sustituirán a las fuerzas de las secciones.

Atentos a la explosión

La conclusión conceptual llega hasta nosotros a través de la pluma de Varlet. Encerrado nuevamente en la prisión de Plessis desde el 5 de setiembre de 1794, escribe el folleto titulado *Gare l'explosión*, donde dice: «¡Qué monstruosidad social, qué obra de maquiavelismo que es este gobierno revolucionario! Para todo ser que razona, *gobierno* y *revolución* son incompatibles...» Y éste será el último testamento de los «rabiosos».

La fractura del bloque imaginario tradicional y la irrupción de la plebe en el espacio político abierto por la Revolución crearon posibilidades insospechadas para la libertad del hombre, para su autonomía.

Las representaciones, las líneas de fuerza y las imágenes que comenzaron a existir en 1793, aunque no lograron ninguna institucionalización, ni llegaron a tener en aquel momento una expresión teórica acabada, constituyeron sin embargo el esbozo de un *espacio social plebeyo* frente al *espacio social burgués* que fue la forma institucional engendrada por la Revolución Francesa.

La estructura sociopolítica del espacio social plebeyo implica, en primer lugar, que *lo* político sea considerado como un modo de ser de lo social, en segundo lugar, que la igualdad sea vista como igualdad de hecho, «nivelación de rangos y fortunas», lo

1. Daniel Guerin, *La lutte de classes sous la premiére Republique*, Gallimard, París, 1968, p. 515.

que exige la «visibilidad política», es decir una escena pública donde se represente el juego de *la* política. Como corolario, y a ejemplo de la Grecia antigua, la democracia es directa, el voto es abierto, expresándose frente a los otros, a los iguales, con la mano levantada o por aclamación. Además, la delegación está limitada por el mandato imperativo. En tal espacio, la fugitiva libertad podría detener sus pasos.

Pero la burguesía se apropió del poder político. Cubrió la legitimidad del *demos*, sobre la que se apoyaba, con la figura del Estado nacional, garante de lo social y, por tanto, separado de la sociedad civil. La heteronomía se mantuvo, dejando adheridos al imaginario estatal los restos de sacralidad de la antigua monarquía. Para lograrlo, el grupo dirigente de la burguesía jacobina concentró la fuerza expansiva del imaginario de la Revolución en el espacio-tiempo reducido, fugaz y violento del «Gobierno Revolucionario» y del Terror, sellando con su sangre el nuevo pacto con la trascendencia recobrada.

El espacio social burgués es pues un espacio construído sobre la diferenciación neta, la dualidad explícita de lo social y de lo político. La instancia política así creada se autonomiza y conforma la única escena, completamente incluída en el espacio de representación del Estado, en la que el conflicto social puede aparecer y jugarse dentro y sólo dentro de los límites de la legalidad establecida por el poder político.

En este espacio la igualdad es entendida como igualdad de derecho, o sea igualdad ante la ley. Igualdad puramente teórica que de hecho es compatible con la jerarquía social. La democracia es representativa. El *demos* se constituye como cuerpo político solamente en el momento del voto, cuando es convocado periódicamente por la ley. La representación contiene una delegación total del poder por todo el período del mandato. El voto es secreto. En consecuencia, la política no es visible. La escena política es pública, como espectáculo, y oculta en su mayor parte, como asunto de un grupo social especializado, reclutado dentro de la burguesía. Todo ello sabiamente defendido por la «Razón de Estado».

La forma social histórica surgida de la Revolución Francesa, el nuevo bloque imaginario en el que vivimos, contiene como

expresión de su institucionalización política la democracia representativa, la democracia parlamentaria. El movimiento de los *sans-culotte* produjo desde el primer momento una fisura en este bloque, bloque que encierra u obstruye a nivel cognoscitivo (ideológico) toda representación alternativa de lo político.

Esa fisura recorre clandestinamente la historia. Se va a hacer visible con la Primera Internacional y con la Comuna de París de 1871. Fueron enormes los esfuerzos de Marx por taparla, imponiendo a la A.I.T. (Asociación Internacional de los Trabajadores), al precio de su escisión (primero en la Conferencia de Londres de 1871, luego en el Congreso manipulado de La Haya de 1872), la separación de lo político y de lo social... por lo menos hasta el triunfo de la revolución social. La resolución de La Haya decía que «el proletariado no puede actuar como clase si no se constituye como partido político distinto» y también que «la conquista del poder político entonces se convierte en el principal deber del proletariado». El Congreso de Saint-Imier la corrigió, afirmando que «la destrucción de todo poder político es el primer deber del proletariado».

El anarquismo (a menudo reprimido, olvidado siempre que es posible, colocado al margen de la historia) ha conservado en el seno del movimiento obrero revolucionario aquella frágil semilla plantada en el espacio social plebeyo. Una semilla que contiene *la libertad fundada en la igualdad*, que podrá germinar nuevamente el día en que la democracia directa, despojada de la ley de la mayoría encuentre una forma institucional basada en la *autonomía* del sujeto de la acción.

Sociedad, política y Estado
Murray Bookchin

Lo que hoy se llama política no es más que una técnica de organización estatal. Pero la política no se agota en esta función, sino que su ámbito físico casi siempre ha coincidido con la ciudad. Es justamente en el conflicto pasado entre ciudad (entendida como comunidad) y Estado donde se pueden encontrar las señales para una reconstrucción de la política social. Una política nueva que esté radicada en los pueblos, los barrios, las ciudades, las regiones, es la alternativa practicable para no caer en la lógica estatal representada por el parlamentarismo. Así, Murray Bookchin, una de las voces más escuchadas del ecologismo estadounidense y teórico anarquista, propone de nuevo la política municipalista como lugar de la toma de decisiones sociales. Entre sus obras se cuentan: *Ecología de la libertad* (1993), *Post-scarcity anarchism* (1980), *The rise of urbanization and the decline of citizenship* (1987).

Hoy cuando los movimientos verdes y sociales se han consolidado en casi todos los países del Primer Mundo, cuando están creciendo en otros lugares (particularmente en América Latina), la cuestión de cómo encarar los conceptos de «sociedad», «política» y «Estado», ha adquirido una urgencia programática. Esta urgencia surge ante el hecho de que la mayoría de estos movimientos pone énfasis en la necesidad de descentralización, de comunidades a escala humana, de democracia de base y de un equilibrio viable entre la ciudad y el campo (temas que nos recuerdan los escritos de Proudhon y Kropotkin); pero al mismo tiempo, los verdes están comprometidos, de una u otra manera, en política electoral. En Alemania, donde la ideología verde nació hace una década aproximadamente, la tendencia «fundamentalista» (que en cierto momento fue la mayoría del partido verde) insistió en el esfuerzo por construir un partido «no partidista», por crear una democracia de base, inspirada en la «democracia participativa» de la «nueva izquierda» de los sesenta. Los cargos electivos, tanto en el gobierno como en la dirección del partido debían ser rotativos, los sueldos de los representantes electos debían ser compartidos con la organización del partido; se propuso, en forma vaga, establecer el derecho de revocar a los representantes que no cumplieran su mandato programático, pero esto nunca fue implementado. La teoría ecológica (más precisamente, la ecología social, que se originó realmente en Estados Unidos a comienzos de los sesenta) cons-

tituyó una perspectiva aglutinante para los primeros verdes, aunque no estuviesen completamente familiarizados con su origen libertario. Me refiero a la necesidad de suprimir la jerarquía, así como las relaciones de clase, como condición previa a la eliminación de la idea de dominio de la naturaleza y al logro de una sociedad ecológica.

El surgimiento de movimientos verdes, que en gran parte toman como modelo a los *Grünen* (partido verde alemán), creó un dilema para la izquierda libertaria. Las reivindicaciones sociales de la mayoría de los grupos verdes eran claramente anarquistas. Los programas basados en la descentralización y la democracia participativa surgieron indudablemente a partir del socialismo antiautoriario, y fueron fuertemente influídos por la «nueva izquierda». Además, muchos principios organizativos adoptados por los verdes contrastaban con la mentalidad centralista, esencialmente burocrática, del marxismo, por no hablar del liberalismo. Pero, ¿cómo podríamos explicar la orientación política, más exactamente la electoral, de los verdes? ¿Cómo podríamos encarar temas como el parlamentarismo, las coaliciones de partido, y la entrada de los *Grünen* en gobiernos manifiestamente burgueses, como la coalición de Hesse?

Que los *Grünen* sean hoy escasamente diferentes en el aspecto organizativo, y también en el programático, a los partidos socialdemócratas convencionales, no es motivo para que los libertarios se regodeen en sus predicciones de que la política corrompe. La degeneración de los *Grünen* ocurrió en el curso de una áspera lucha interna. No fue un proceso de lenta erosión imperceptible y de cooptación por parte del Estado. Ni pueden los grupos libertarios más puristas de Alemania pretender que las concepciones sindicalistas o anarquistas se hayan afirmado en Europa Central. Del mismo modo que esos grupos libertarios se complacen en la decadencia de los movimientos verdes a causa del parlamentarismo, también ellos pueden ser criticados por haber jugado un rol de espectadores frente a la declinación de un movimiento muy significativo, cuyo desarrollo deberían haber tratado de impulsar. Ni siquiera ofrecieron ninguna alternativa a la infeliz opción adoptada por los *Grünen* y por los grupos verdes que se orientaron por la vía electoral en otros países. Los

intentos de los libertarios por revivir las ideas sindicalistas tradicionales tienen poquísimas probabilidades de éxito. Cualquiera sea la promesa del proletariado como clase hegemónica, como pudo haber sido durante el último siglo y la primera parte del actual, el sindicalismo proletario está históricamente agotado en todas sus formas. Todas las teorías, programas y movimientos que asignaron un rol revolucionario a la clase trabajadora yacen sepultados bajo las frías brasas de la Revolución Española de 1936-39, la más valiente y removedora, y también, último surgimiento histórico de radicalismo proletario tradicional. Desafiando todas las predicciones teóricas de los treinta, el capitalismo se restableció con más fuerza y adquirió extraordinaria flexibilidad en las décadas posteriores a la segunda guerra mundial. De hecho, todavía no se ha determinado claramente lo que constituye el capitalismo en su forma más «madura», ni que hablar de su trayectoria social en los años venideros.

Me parece que el capitalismo se transformó, pasando de una *economía* rodeada de muchas formaciones sociales y políticas precapitalistas, a una *sociedad* «economizada» en sí misma. La vida social como tal está penetrada por los valores de mercado. Estos se han infiltrado crecientemente en las relaciones familiares, educacionales, personales e incluso espirituales, eliminando las tradiciones precapitalistas, que comportaban mayor ayuda mutua, mayor idealismo y responsabilidad moral, en contraste con las normas de conducta «mercantilistas». Términos como «consumismo» e «industrialismo» son meros eufemismos oscurantistas para designar una aburguesamiento que todo lo impregna, y que implica bastante más que apetito de mercancías y sofisticación tecnológica. Estamos asistiendo a la expansión de las relaciones mercantiles en todas las áreas de la vida y en los movimientos sociales, que en otro tiempo ofrecieron cierta resistencia (cuando no un refugio) contra las formas competitivas, amorales y acumuladoras de interacción humana. Existe un sentido en el cual cualquier nueva forma de resistencia, ya sea de los verdes, de los libertarios, o de los radicales en general, debe abrir espacios alternativos de vida que puedan contrarrestar y desarmar el aburguesamiento de la sociedad en todos sus niveles.

Esto no quiere decir que los «nuevos movimientos sociales» (usando la jerga sociológica), como los verdes, puedan acceder a los órganos parlamentarios nacionales, provinciales o estatales, sin pagar algún precio por ello. Los *Grünen*, que estaban lejos de ser un ingenuo movimiento popular, son prueba viviente de que la «resistencia parlamentaria» conduce eventualmente a malos compromisos y al abandono de principios fundamentales. Se plantea el interrogante de si puede haber espacio para la esfera pública radical, más allá de las comunas, las cooperativas, las organizaciones de servicios barriales, promovidas por la contracultura de los sesenta, diría, estructuras que tan fácilmente degeneraron en negocios tipo *boutique*, cuando no desaparecieron por completo. ¿Existe un ámbito público que pueda ser campo para la interacción de fuerzas antagónicas que se mueven por el cambio, la educación, el desarrollo, en última instancia, en confrontación con el modo de vida imperante?

El concepto mismo de ámbito público se contrapone a la noción radical tradicional de ámbito de clase. El marxismo, en particular, negó la existencia de un «público» aparentemente indefinible, o lo que en las revoluciones democráticas de hace dos siglos se designó como «el pueblo». Se consideraba que los conceptos de «pueblo» o de «público» ocultaban los intereses específicos de clase, que terminarían por conducir a la burguesía a un conflicto implacable con el proletariado. Si la palabra «pueblo» significó algo para los teóricos marxistas, fue en referencia a una pequeña burguesía decadente, amorfa e indescriptible, legado del pasado y de pasadas revoluciones, de la cual podía esperarse que, en primer término se pusiera de parte de la clase capitalista, a la que aspiraba integrar, y por último, de parte de la clase trabajadora, cuyas filas se verían forzadas a formar parte. En consecuencia, el proletariado, en la medida en que se volviera una clase consciente, expresaría finalmente los intereses generales de la humanidad, una vez que hubiera absorbido a esa imprecisa clase media, particularmente durante una crisis económica general o «crónica» del capitalismo. Los treinta, con sus oleajes de huelgas, insurrecciones obreras, confrontaciones callejeras entre grupos revolucionarios y fascistas, y sus expectativas de guerra y levantamientos sociales sangrientos, parecieron confirmar esta visión.

No podemos seguir ignorando el hecho de que la visión tradicional elaborada por los radicales durante la primera mitad de este siglo ha sido reemplazada por la realidad actual de un sistema capitalista organizado cultural e ideológicamente, así como económicamente. Por mucho que hayan sido rebajados los niveles de vida para millones de personas, también resta en pie el hecho sin precedentes de que el capitalismo no ha sufrido una «crisis crónica» desde hace medio siglo. El clásico proletariado industrial ha decrecido en el Primer Mundo (el *locus* histórico clásico de la confrontación socialista con el capitalismo), y está perdiendo no sólo la conciencia de clase, sino también la conciencia política de sí mismo como clase históricamente única. Los intentos de reformular la teoría marxista, incluyendo a todos los asalariados en el proletariado carecen de sentido, y se encuentran en total contradicción con el modo en que esta población de clase media ampliamente diferenciada se concibe a sí misma y su relación con la sociedad de mercado.

Tampoco existe ningún signo de que en un futuro previsible vayamos a afrontar una crisis económica comparable a la «gran depresión». Con respecto al control de los factores internos de crisis a largo plazo, que pudieran crear un interés general por una nueva sociedad, el capitalismo tuvo mejores resultados en los últimos cincuenta años que en el siglo y medio anterior, el período de su «ascenso histórico». Tal como están las cosas hoy, es ilusorio vivir con la esperanza de que el capitalismo sufra un colapso desde dentro, como resultado de las contradicciones de su propio desarrollo. Pero existen signos dramáticos de que el capitalismo, organizado en un sistema de mercado basado en la competencia y el crecimiento, debería trastornar el mundo natural, trocando el suelo en arena, contaminando la atmósfera, cambiando todas las condiciones climáticas del planeta, y posiblemente volviendo la tierra inhóspita para las formas de vida complejas. El capitalismo está produciendo las condiciones externas para una crisis, una crisis ecológica, que bien podría despertar un interés generalizado por un cambio social radical.

El capitalismo, en efecto, está demostrando ser un cáncer ecológico, capaz de simplificar los complejos ecosistemas que se formaron durante innumerables años. Se plantea la cuestión

de si una sociedad, basada en un crecimiento insensato e incesante como fin en sí mismo, forzada por la competencia a acumular y devorar el mundo orgánico, puede crear problemas que sobrepasen muchas diferencias materiales, étnicas y culturales. Si es así, el concepto de «pueblo» y el de «ámbito público» pueden convertirse en una realidad viviente en la historia. El movimiento verde, o por lo menos algún tipo de movimiento ecologista radical, puede adquirir así un significado político, único y cohesionador, comparable al de los movimientos obreros tradicionales. Si el ámbito del radicalismo proletario era la fábrica, el del movimiento ecologista sería la comunidad: el pueblo, el barrio, la municipalidad. Se debería elaborar una nueva alternativa política, que no sea ni parlamentaria, ni tampoco exclusivamente limitada a la acción directa y a las actividades contraculturales. En realidad, la acción directa se combinaría con una nueva política bajo la forma de una autogestión de la comunidad, fundada en una democracia plenamente participativa, que de hecho es la forma más elevada de acción directa, aquella que reconoce en el pueblo la plena facultad de determinar el destino de la sociedad.

El movimiento verde (usando este término en su sentido más genérico) está notablemente bien situado para convertirse en un ámbito donde elaborar dicha perspectiva y ponerla en práctica. Inadecuaciones, fracasos y retrocesos, como los que observamos en los *Grünen*, no eximen a los libertarios de tratar de educar a este movimiento, dándole la orientación teórica que necesita. Los verdes no se han congelado en una postura rígida desesperanzada, ni siquiera en Francia y Alemania. No es probable que la situación ecológica permita que un amplio movimiento político ambientalista se consolide hasta el punto de que pueda excluir la articulación de tendencias radicales. Es una gran responsabilidad del movimiento libertario, promover dichas tendencias radicales, fortaleciéndolas teóricamente, y elaborando una perspectiva ecológica radical coherente. En definitiva, lo que finalmente destruye todo movimiento en esta era de aburguesamiento arrollador, no es sólo la «mercantilización» de la vida, sino también la falta de conciencia para resistir ésta y sus amplios poderes de cooptación.

Pero esto no disminuye la necesidad de darle a esta conciencia una forma real y palpable. Si los sesenta hicieron surgir la necesidad de una contracultura para resistir la cultura dominante, los años finales de nuestro siglo han creado la necesidad de contrainstituciones de naturaleza popular, para contrarrestar al Estado centralizado. La forma específica de estas instituciones puede variar según las tradiciones, los valores, los intereses y la cultura de cada región. Pero ciertas premisas teóricas básicas deben ser aclaradas, si se plantea la necesidad de nuevas instituciones, y más ampliamente, de una nueva política libertaria. Vivimos en un mundo históricamente nebuloso, en el cual los ámbitos institucionales que en el pasado eran claramente distinguibles uno de otro (el social, el político y el estatal) han sido confundidos y mistificados. En otro tiempo, el ámbito social podía ser claramente distinguido del político, y éste a su vez estaba bien delimitado del estatal. Para que un movimiento verdaderamente radical pueda existir en el futuro, deben ser detenidas y revertidas las tendencias actuales a la absorción de la política por el Estado, y de la sociedad por la economía. Con la aparición de nuevos movimientos que afrontan el deterioro ecológico, y con el surgimiento de nuevas cuestiones como la necesidad de una sociedad orientada ecológicamente que termine con la dominación de la naturaleza y de las personas, la necesidad de redefinir realmente la política, dándole un significado más amplio del que ha tenido en el pasado, se convierte en un imperativo práctico. La capacidad de los libertarios para responder a esta exigencia bien puede determinar el futuro de movimientos como los verdes y la real posibilidad del radicalismo de existir como una fuerza coherente para el cambio social.

Es demasiado fácil pensar en la sociedad, la política y el Estado tal como se nos presentan hoy, separados de la historia y congelados en formas rígidas. Pero el hecho es que cada uno de ellos ha tenido un complejo desarrollo, que deberíamos entender si queremos tener claro el significado de los problemas que los mismos comportan en la teoría social y en la práctica. Mucho de lo que actualmente llamamos política realmente es gobierno del Estado, que consiste en la estructuración de un aparato estatal, integrado con parlamentarios, jueces, burócra-

tas, policías, militares y demás, fenómeno que a menudo se repite desde la cumbre del Estado hasta las más pequeñas comunidades. Es así que fácilmente podemos ignorar lo que la política significó en otro tiempo. El término «política», que deriva del griego, se refería a un ámbito público formado por ciudadanos conscientes, que se sentían competentes para gestionar directamente sus propias comunidades o *polis*.

La sociedad, en cambio, era un ámbito relativamente privado, concerniente a las obligaciones familiares, las amistades, el mantenimiento personal, la producción y la reproducción. Desde su emergencia como mera existencia de grupos humanos, hasta las formas altamente institucionalizadas que propiamente llamamos sociedad, la vida social estuvo estructurada sobre la familia u *oikos* (economía, de hecho significaba poco más que la gestión de la familia). Su núcleo era el mundo doméstico de la mujer, complementado por el mundo civil del hombre. En las comunidades primitivas, el ámbito civil estuvo en gran parte al servicio de lo doméstico, donde se cumplían las funciones más importantes para la sobrevivencia y el mantenimiento. Una tribu (entendida en un sentido muy amplio, que incluía bandas y clanes), verdadera entidad social, estaba atravesada por lazos sanguíneos, maritales y funcionales, basados en la edad y en el trabajo. Las potentes fuerzas centrípetas (que aún se originaban en hechos biológicos), que mantenían unidas a las comunidades (eminentemente sociales) y les daban un fuerte sentido de solidaridad interna, excluyeron en gran medida a los «extraños», cuya aceptación normalmente dependía de las reglas de hospitalidad, y de la necesidad de adquirir nuevos miembros para remplazar a los guerreros, cuando la guerra se tornaba cada vez más importante. Una gran parte de la historia es un relato del posterior crecimiento del ámbito civil masculino a expensas del ámbito doméstico social. Los hombres adquirieron una autoridad creciente sobre las comunidades primitivas como resultado de las guerras intertribales, de las luchas por el territorio de caza, y particularmente, de los conflictos generados por la necesidad de los pueblos agrícolas de apropiarse de grandes extensiones, que a su vez eran requeridas por los pueblos cazadores para sustentarse a sí mismos y sus modos de vida.

Fue a partir de este ámbito civil indiferenciado (si se me permite usar la palabra «civil» en un sentido muy amplio) que surgieron la «política» y el Estado. Esto no significa caer en la trampa ideológica de decir que lo político y el gobierno del Estado desde el comienzo fueron lo mismo. De hecho los dos, a pesar de sus orígenes en el primitivo ámbito civil de los hombres, se encontraron en una marcada oposición. «Los ropajes de la historia nunca están limpios y sin arrugas.» La evolución de la sociedad, desde pequeños grupos sociales domésticos hasta sistemas autoritarios muy diferenciados y jerarquizados, que abarcaron vastos imperios territoriales, fue compleja e irregular. También las tradiciones domésticas y familiares, esto es las tradiciones sociales, desempeñaron en la formación de los Estados un rol a menudo comparable al de los valores civiles de los guerreros. Las aristocracias basadas en el linaje (sea femenino como masculino), que han persistido hasta los tiempos modernos, están impregnadas de valores sociales que fueron trasmitidos desde una época en que el parentesco, no la ciudadanía o la riqueza, determinaba el status y el poder de una persona. Los reinos despóticos primitivos como los de Egipto y Persia, para citar a los más notables, no eran considerados entidades civiles en sentido riguroso, sino como dominios domésticos de los monarcas. Fueron vistos como las vastas residencias de los reyes divinos y de sus familias, hasta que fueron divididos por familias menores en posesiones señoriales o feudales.

Fue la «revolución urbana» de la edad del bronce (para usar la expresión de V. Gordon Childe) que lentamente removió las arcaicas trabas sociales o domésticas que pesaban sobre el Estado, creando un terreno nuevo para la política. El surgimiento de las ciudades, frecuentemente en torno a templos, fortalezas militares, centros administrativos y mercados interregionales, creó las bases para una nueva forma de espacio político, más universal y secular. Con el tiempo, este espacio evolucionó lentamente hacia un tipo de esfera pública sin precedentes. Tratar de señalar una ciudad determinada como modelo de tal espacio sería buscar formas puras que no existen en la historia o en la teoría social. Pero podemos identificar ciudades que no

fueron ni predominantemente sociales en un sentido doméstico, ni estatistas, y que dieron origen a una gestión de la sociedad completamente nueva.

Las más destacables de estas ciudades fueron los puertos de la antigua Grecia, las ciudades medievales de artesanos y comerciantes de Italia y de Europa central, también las ciudades modernas de los nuevos Estados nacionales en formación, como España, Inglaterra y Francia, que desarrollaron identidades propias y formas relativamente populares de participación ciudadana. Sus características «pueblerinas», aún patriarcales, no deberían impedirnos apreciar sus valores humanistas universales. Sería mezquino y antihistórico, desde un punto de vista moderno, poner el acento en los errores que las ciudades compartieron durante miles de años con el surgimiento de la «civilización» como tal. Lo más importante es que estas ciudades crearon, en mayor o menor medida, un ámbito radicalmente nuevo, de naturaleza política, fundado en formas limitadas, pero con frecuencia participativas, de democracia, y un nuevo concepto de personalidad cívica: el ciudadano.

Definida según sus raíces etimológicas, la política significó la gestión de la comunidad o *polis* por parte de sus propios miembros o ciudadanos, el desarrollo de un espacio público en el cual los ciudadanos podían reunirse, como el ágora de las democracias griegas, el foro de la república romana, el centro del pueblo de la comuna medieval, y la plaza de la ciudad renacentista. La política significó el reconocimiento de los derechos civiles para los extranjeros, o quienes no estaban vinculados a la población por lazos sanguíneos, es decir la idea de una *humanitas* universal, que se distinguía del concepto de «gente» relacionada genealógicamente. Además de estos valores humanos fundamentales, la política estaba caracterizada por la creciente secularización de los asuntos sociales, un nuevo respeto por el individuo y una creciente consideración de criterios racionales de conducta por encima de los irreflexivos imperativos de la costumbre.

No quiero decir que con el surgimiento de las ciudades desaparecieron los privilegios, la desigualdad de derechos, las supersticiones, el respeto por la tradición, la desconfianza hacia

los extranjeros. Durante los períodos más radicales y democráticos de la Revolución Francesa, por ejemplo, París estaba llena de miedos a las «conspiraciones extranjeras» y de desconfianza xenófoba hacia los extraños. Las mujeres no compartieron totalmente las libertades de que gozaban los hombres.

Mi punto de vista, sin embargo, es que la ciudad creó algo realmente nuevo, que no puede quedar oculto en los pliegues de lo social o de lo estatal. Este espacio se redujo o amplió con el tiempo, pero nunca desapareció completamente de la historia. Se mantuvo en contraposición al Estado, el cual trató en varios grados de profesionalizar y centralizar el poder, a menudo volviéndose un fin en sí mismo, como lo mostraron el poder estatal del Egipto Ptolemaico, las monarquías absolutas europeas en el siglo XVII y los regímenes totalitarios de Rusia y China en el siglo actual.

El escenario de la política ha sido casi siempre la ciudad o el pueblo, o más genéricamente, la municipalidad. Para que una ciudad fuera políticamente viable, seguramente el tamaño era algo importante. Para los griegos, en particular para Aristóteles, el tamaño de una ciudad o *polis* debería ser tal que sus asuntos se pudieran discutir cara a cara, y que pudiera existir cierto grado de familiaridad entre sus ciudadanos. Estos requisitos, que no eran fijos ni inviolables, estaban concebidos para promover el desarrollo urbano, en un modo que directamente contrarrestaba el Estado. Siendo de tamaño moderado, la *polis* podía así ser organizada institucionalmente en modo tal que sus asuntos pudieran ser gestionados por hombres capaces, comprometidos con lo público, con un grado mínimo de representatividad, estrictamente controlado. Para que alguien pudiera ser capacitado para las funciones políticas, debía poseer ciertos recursos materiales. Se requería cierto tiempo libre, del cual se podía disponer, suponemos hoy, gracias al trabajo esclavo.

Sin embargo, de ningún modo es cierto que todos los ciudadanos griegos políticamnete activos fueran propietarios de esclavos. Aún más importante que el tiempo libre era la formación del carácter y de la razón (concepto griego de *paideia*), que confería a los ciudadanos el decoro necesario para que las asambleas populares fueran viables. Era necesario un ideal de

servicio público que prevaleciera sobre los impulsos egoístas y mezquinos, y que le diera al interés general el carácter de valor. Esto fue logrado estableciendo una compleja red de relaciones, que iban desde las amistades leales (concepto griego de *filia*) hasta el compartir experiencias en las festividades civiles y en el servicio militar.

El uso que hago de los términos griegos no debe ser interpretado como que la política fuera un fenómeno exclusivamente helénico. Necesidades similares surgieron y fueron tratadas de varias maneras en las ciudades libres de Europa y Nueva Inglaterra hasta tiempos relativamente recientes. En casi todos los casos, estas ciudades crearon una política que fue democrática en grados diversos, durante largos períodos, y que resurgió no sólo en la cuenca del Mediterráneo, sino también en Europa continental, en Inglaterra y en Norteamérica. Profundamente hostiles a los Estados centralizados, las ciudades libres y sus federaciones marcaron algunos de los hitos más importantes de la historia, verdaderas encrucijadas en que la humanidad tuvo la posibilidad de establecer sistemas sociales, basados en confederaciones municipales, o en Estados nacionales.

El nacionalismo, así como el estatismo, estaban tan arraigados en el pensamiento moderno, que la idea misma de política municipal ni siquiera fue considerada como una opción para la organización social. Tal como he observado, la política ha estado identificada completamente con el gobierno del Estado y la profesionalización del poder. Se ha pasado por alto el hecho de que el ámbito político y el Estado a menudo estuvieron en conflicto entre sí, estallando en sangrientas guerras civiles. Los grandes movimientos revolucionarios del pasado, desde la Revolución Inglesa de 1640 hasta los movimientos revolucionarios de nuestro siglo, estuvieron marcados por la participación de las comunidades, dependiendo su éxito de fuertes vínculos comunitarios. Los argumentos que continuamente se presentan en contra de la autonomía municipal demuestran que ésta es considerada peligrosa para los Estados nacionales. Fenómenos presumiblemente «muertos», como la comunidad libre y la democracia participativa, no deberían despertar reacciones tan fuertes, ni ser objeto de restricciones como las que todavía se

aplican.

El surgimiento de las grandes megalópolis no ha eliminado la necesidad histórica de una política cívica y comunitaria, así como la expansión de las corporaciones multinacionales no ha suprimido la cuestión del nacionalismo. Ciudades como Nueva York, Londres, Francfort, Milán y Madrid pueden ser políticamente descentralizadas socializadas a nivel institucional, sea en redes de barrio o de distrito, a pesar de sus dimensiones estructurales y de su interdependencia interna. Realmente, el modo en que pueden funcionar si no se descentralizan estructuralmente es un asunto ecológico de capital importancia, como lo indican los problemas de la contaminación, del suministro de agua, de la criminalidad, de la calidad de la vida y del transporte.

La historia ha demostrado que las principales ciudades europeas, con poblaciones de hasta un millón de habitantes, con primitivos medios de comunicación, funcionaban mediante instituciones bien coordinadas, pero descentralizadas, que mostraban una extraordinaria vitalidad política. Desde las ciudades castellanas que estallaron en la revuelta de los comuneros de principios del siglo XVI, las secciones parisinas y las asambleas de principios del siglo XVIII, hasta el movimiento de ciudadanos de Madrid de los años sesenta, citando sólo unos pocos, los movimientos municipales en las grandes ciudades plantearon de manera crucial el problema de dónde debe residir el poder y cómo debería ser gestionada la vida social a nivel institucional.

Es bastante obvio que esa municipalidad puede ser tan estrecha de miras como una tribu, no menos hoy que en el pasado. Por tanto, cualquier movimiento municipal que no sea confederal, es decir que no se integre en una red de interrelaciones recíprocas con pueblos y ciudades de su propia región, no puede ser considerado como una entidad política real en un sentido tradicional, del mismo modo que un barrio que no reconoce la necesidad de cooperar con otros barrios de su misma ciudad. La confederación basada en responsabilidades compartidas, la plena responsabilidad de los delegados confederales frente a sus comunidades, el derecho de revocar a los representantes y la necesidad de establecer mandatos precisos, son

partes indispensables de una nueva política. Argumentar que las ciudades y pueblos existentes reproducen el Estado nacional a nivel local, significa renunciar a todo compromiso de cambio social. La vida sería realmente maravillosa, quizás milagrosa, si naciéramos con la instrucción, la experiencia, la inteligencia y las habilidades necesarias para ejercer una profesión o cultivar una vocación deseable. Desgraciadamente, debemos realizar el esfuerzo de adquirir estas capacidades, y esto requiere lucha, discusión, educación y desarrollo. Probablemente tendría poco significado un enfoque municipalista radical que se redujera a ser un mero instrumento de un fácil cambio institucional. Hay que luchar por este objetivo si se desea alcanzarlo, del mismo modo que la lucha por una sociedad libre debe ser en sí misma tan liberadora y autotransformadora como la existencia de tal sociedad.

El Estado plantea también serias cuestiones, que no pueden ser reducidas a una visión simplista y ahistórica. Si se lo concibe como un fenómeno en desarrollo, en el curso de la historia se sucedieron Estados nacientes, cuasiestados, Estados monárquicos, Estados feudales, Estados republicanos, Estados totalitarios que superaron a las tiranías más duras del pasado. Lamentablemente, no se ha prestado suficiente atención al hecho de que la capacidad de los Estados para ejercer plenamente su poder estuvo a menudo determinada por los obstáculos municipales que encontraron. Fue esencial para la consolidación del Estado nacional su habilidad para debilitar las estructuras de los pueblos y de las ciudades, sustituyéndolas por burocracias, policías y fuerzas militares. Una sutil interacción entre la municipalidad y el Estado, que a menudo estalló en conflictos abiertos, se ha dado a lo largo de la historia, configurando la imagen de la sociedad actual.

Es de gran importancia práctica que las instituciones, tradiciones y sentimientos preestatistas permanezcan vivos en grados diversos en la mayor parte del mundo. La resistencia a la usurpación de los Estados opresores ha sido apoyada por las redes comunitarias de ciudades, barrios y pueblos, tal como lo muestran las luchas en Sudáfrica, Medio Oriente y América Latina. Los temblores que ahora estremecen a la Rusia soviética

no se deben solamente a las demandas de mayor libertad, sino también a los movimientos por las autonomías locales y regionales que desafían la existencia misma del Estado nacional centralizado. Ignorar las bases comunitarias de estos movimientos sería tan miope como ignorar la inestabilidad latente de todo Estado nacional. Y peor aún sería considerarlo como seguro y tratarlo según sus propios términos. Realmente, el hecho de que un Estado permanezca como tal o no (cuestión no poco importante para teóricos radicales tan dispares como Marx y Bakunin) depende mucho del poder de los movimientos locales, confederales y comunitarios, para contrarrestarlo y establecer «otro» poder que lo reemplace. El papel principal que jugó el movimiento de ciudadanos madrileños hace casi tres décadas en el debilitamiento del régimen de Franco merecería con justicia un estudio importante.

A pesar de la visión marxista de un conflicto esencialmente económico entre el «trabajo asalariado» y el «capital», los movimientos de clase revolucionarios del pasado no fueron simplemente movimientos industriales. Por ejemplo, el efímero movimiento de trabajadores parisinos, en gran parte integrado por artesanos, fue también un movimiento comunitario centrado en los barrios y nutrido por una rica vida barrial. Desde los *levellers* de Londres en el siglo XVII, hasta los anarcosindicalistas de Barcelona en nuestro siglo, la actividad radical estuvo sostenida por fuertes vínculos comunitarios, y por un espacio público conformado por calles, plazas y cafés. Esta vida municipal no puede ser ignorada en la práctica radical y debe ser recreada allí donde fue socavada por el Estado moderno. Una nueva política, enraizada en los pueblos, en los barrios, en las ciudades y en las regiones, es la única alternativa viable al parlamentarismo anémico que se está infiltrando en varios partidos verdes y en otros movimientos sociales similares. Los movimientos estrictamentes sociales, comprometidos en cuestiones específicas como el poder nuclear, limitan su capacidad de convocatoria a los temas de los que se ocupan. Este tipo de militancia no debe ser confundida con la actividad radical de largo plazo, necesaria para transformar la conciencia, y en última instancia, a la misma sociedad. Tales movimientos tienen una existencia efímera

aunque logren resultados positivos, pues carecen de las bases institucionales necesarias para crear movimientos duraderos de transformación social, y carecen de un ámbito donde situarse de forma permanente en la lucha política. Por otra parte, la municipalidad contiene una potencialidad explosiva. Crear redes locales y tratar de transformar las instituciones municipales que todavía reproducen el Estado, significa aceptar un desafío histórico, y realmente político, que ha existido durante siglos. Ciertos movimientos sociales nuevos están tratando de adquirir una perspectiva política que los introduzca en la escena política, de ahí la facilidad con que se deslizan hacia el parlamentarismo. Históricamente, la teoría libertaria siempre ha estado centrada en las «comunas», las ciudades libres reestructuradas que constituirían el tejido celular de una nueva sociedad. Ignorar el potencial de la «comuna» porque aún no es libre, e impedir nuestro acceso a ella con consignas electorales (más apropiadas a una época de movimientos de masa obreros y campesinos) significa desatender un ámbito político todavía inactivo, pero que podría dar vida y significado a la gran aspiración libertaria: una comuna de comunas.

Naturaleza y valor de la igualdad

Cornelius Castoriadis

Jean Starobinski observaba con toda razón: «La cuestión de la igualdad se relaciona con la representación que nosotros nos hacemos de la naturaleza humana». Se refiere, pues, a una interrogación filosófica y religiosa. Pero también tiene relación con el modelo de sociedad justa que nos proponemos, y por lo tanto, adquiere una dimensión sociopolítica. Y la existencia de estas dos dimensiones (la filosófica y la política), su relativa independencia, y al mismo tiempo el hecho de que sean solidarias entre sí, muestra la problemática de nuestra cuestión, la cuestión de la naturaleza y el valor de la igualdad.

Filosofía y política nacen juntas, en el mismo momento, en el mismo país, suscitadas por un mismo movimiento, el movimiento de la autonomía individual y colectiva. Cuando digo filosofía no me refiero a sistemas, ni a libros, ni a razonamientos escolásticos. Se trata primero y ante todo del cuestionamiento de la representación instituida del mundo, del cuestionamiento de los ídolos de la tribu en el horizonte de una interrogación ilimitada. Cuando digo política no hablo de elecciones municipales ni presidenciales; la política, en el verdadero sentido del término, es el cuestionamiento de la institución efectiva de la sociedad, es la actividad que trata de encarar lúcidamente la institución social como tal.

Dije que las dos nacen juntas, en Grecia evidentemente, y renacen también juntas en la Europa Occidental a fines de la Edad Media. Estas dos coincidencias son en verdad mucho más que coincidencias. Se trata de una consustancialidad.

Pero consustancialidad no significa identidad y menos aún dependencia de uno de los términos respecto del otro. En mi opinión, la ontología que hemos heredado, la columna vertebral de la filosofía, ha permanecido lisiada, inválida, y estos achaques acarrearon consecuencias muy graves para lo que se denomina filosofía política, la cual nunca fue en realidad más que una filosofía sobre la política, una filosofía exterior a la política; y esto ya comenzó con Platón.

Pero, aun cuando la filosofía hubiera sido otra, habría sido igualmente imposible sacar de la filosofía una política. No hay ningún paso que conduzca de la ontología a la política. Esta es, en efecto, una afirmación banal. Sin embargo, su repetición resulta necesaria en vista de la confusión que continuamente renace entre estos dos dominios. No me refiero a que legítimamente no se podría pasar del hecho al derecho, lo cual es cierto. Se trata de algo más; los últimos esquemas puestos por obra de la filosofía en la política, así como la posición frente al mundo, implican en los dos casos diferencias radicales por más que, como ya dije, las dos procedan del mismo movimiento que pone en tela de juicio el orden establecido de la sociedad.

Tratemos de explicar brevemente esta diferencia. La filosofía no puede fundamentar una política...por lo demás, no puede «fundamentar» nada. En materia de política, especialmente, todo lo que la filosofía puede decir es: si quieren la filosofía, deben aceptar también una sociedad en la que la filosofía sea posible. Esto es enteramente exacto, pues hay sociedades (que ciertamente existen hoy) en las que la filosofía no es posible, o mejor dicho, en que sólo se la puede practicar en secreto. Pero para aceptar este razonamiento es menester que aceptemos también la filosofía y lo cierto es que no podemos justificar racionalmente este querer la filosofía, puesto que semejante justificación racional presupondría precisamente la filosofía, invocaría como premisa aquello que hay que demostrar.

Sabemos también que la filosofía no puede (como a menudo ha querido hacerlo) «fundarse» a sí misma. Toda fundación o fundamentación de la filosofía resulta, o bien directamente falaz, o bien se basa en círculos, círculos viciosos desde el punto de vista de la simple lógica formal, pero que desde otra perspectiva son círculos que entrañan la verdadera creación histórica y social. Creación: la ausencia de esta idea marca precisamente lo que acabo de llamar la invalidez de la ontología heredada. La creación en general, como la creación histórica y social, es incomprensible para la lógica establecida, sencillamente porque en la creación el resultado, el efecto de las operaciones de que se trata, está presupuesto por esas operaciones mismas.

Veamos un ejemplo en nuestro dominio: la «autocreación» de la sociedad (más adelante volveré sobre este punto) sólo es posible si existen individuos sociales; o la «autotransformación» de la sociedad sólo es posible si existen individuos que aspiren a esa transformación de la sociedad y que puedan llevarla a cabo. Pero, ¿de dónde proceden esos individuos?

La creación filosófica (como la creación política) sólo tiene un sentido para quienes están aguas abajo de esta creación. Por eso encontramos este límite: la filosofía no solamente no puede ser fundada lógicamente sino que no podría prevalecer sobre actitudes y creencias que ignoran el mundo filosófico, que están aguas arriba de éste. De la misma manera, las ideas políticas que profesamos no pueden ser demostradas ante individuos que viven en otras sociedades y para quienes dichas ideas no representan una parte de su tradición histórica o de su representación del mundo.

La filosofía, que en sí misma es creación social e histórica, depende evidentemente del mundo social e histórico en el cual se creó, lo que no quiere decir que esté determinada por él. Pero tal dependencia (así como, por lo demás, la libertad de la creación filosófica) encuentra su límite y al mismo tiempo su contrapeso en la existencia de un referente del pensamiento, en la existencia de un término al que se refiere el pensamiento, al que apunta, término que no es el pensamiento mismo. Filosofar o pensar en el sentido fuerte del término es esa empresa eminentemente paradójica que consiste en crear formas de pensamiento para pensar lo que está más allá del pensamiento, lo que simplemente es. Pensar es tender hacia algo diferente del pensamiento, sabiendo sin embargo que esa otra cosa sólo podrá captarse en el pensamiento y por el pensamiento, y sabiendo que en definitiva la cuestión es: ¿qué es lo que proviene del que

piensa, en lo que se piensa, y qué es lo que proviene de lo que es pensado? Esta pregunta permanecerá siempre sin decidir como cuestión última. Esta paradoja es paradójicamente el único alimento del pensamiento.

Pero el pensar-querer político, el pensar-querer otra institución de la sociedad no tiene referente exterior a sí mismo. Es verdad que ese pensar-querer no es delirante, pues también él encuentra su alimento o cierto alimento, o en todo caso seguramente su fuente, en la voluntad y la actividad de la colectividad a la que se dirige y de la cual él procede. Pero precisamente la colectividad, o la parte de la colectividad que actúa políticamente, sólo tiene que ver consigo misma en este contexto. El pensamiento, la filosofía, no tiene un fundamento seguro, pero tiene puntos de referencia en aquello que en cierto modo le es exterior. Ningún punto de referencia de este tipo existe en el caso del pensar-querer político. El pensamiento debe tener su independencia (paradójica y en última instancia imposible) respecto a su enraizamiento social e histórico. Pero el pensar-querer político no puede en modo alguno aspirar a semejante independencia. Lo propio del pensamiento consiste en querer encontrarse con algo diferente de sí mismo. Lo propio de la política consiste en querer, partiendo de sí misma, hacerse algo diferente de lo que es.

Me refería recién a los achaques de la ontología heredada; dichos achaques consisten para decirlo brevemente en la ocultación de la cuestión,o de la creación y del imaginario radical que operan en la historia. Es menester superar esa ontología, pues ella continúa determinando (se tenga o no conciencia de ello) lo que se piensa en todas las esferas. Es esta ontología la que hay que trascender si se quiere enfrentar la cuestión de la política en su terreno propio. Esto se manifiesta con intensa claridad en el caso que nos incumbe hoy, el de la igualdad y también en el caso de esa otra cuestión estrechamente vinculada con ésta, el de la libertad.

En efecto, desde que existen las discusiones sobre la igualdad, las discusiones sobre la libertad están hipotecadas por una ontología antropológica, por una metafísica relativa al ser humano que hace de ese ser humano (de ese ejemplar singular de

la especie *homo sapiens*) un *individuo sustancia*, un individuo de derecho divino, natural o racional. Dios, la naturaleza, la razón son entendidos como entes supremos y paradigmáticos que funcionan como ser y como sentido, y así fueron siempre postulados dentro del marco de la filosofía heredada como fuentes de un ser-sentido derivado de la sociedad, y concebidos cada vez como parcelas o moléculas de divinidad, de naturaleza o de razón, que definen o deberían definir al ser humano como individuo.

Estos fundamentos metafísicos de la igualdad de los seres humanos son insostenibles. Tanto es así que ya no se oye hablar de ellos. Ya no se oye decir que la exigencia de la igualdad o la exigencia de la libertad se fundan en la voluntad de Dios, que nos creó a todos iguales, o en el hecho de que por naturaleza somos iguales, o en la circunstancia de que la razón exige que... Es muy característico que todas las discusiones contemporáneas sobre los derechos del hombre exhiban una marca de pudor, por no decir pudibundez, o por no decir pusilanimidad filosófica sin más.

Pero estos «fundamentos» filosóficos o metafísicos de la igualdad también son o se convierten, con su uso, en equívocos. En virtud de ciertos deslices teóricos o de algunas ocultas premisas suplementarias, se puede hacer derivar de ellas tanto la defensa de la igualdad como su contrario.

El cristianismo, como buena teología, sólo tiene que ver con una igualdad ante Dios, no con una igualdad social y política. Como buena práctica histórica, el cristianismo casi siempre aceptó y justificó las desigualdades terrestres. La igual condición metafísica de todos los seres humanos, como hijos de Dios a los que se les ha prometido la redención, se refiere al único asunto importante, al destino «eterno» de las almas. Esto nada dice y nada debería decir sobre la suerte de los seres humanos aquí abajo durante esta ínfima fracción de tiempo intramundano de su vida que es, como diría un matemático, de dimensión cero frente a la eternidad. El cristianismo, por lo menos el cristianismo inicial y originario, fue perfectamente consecuente y coherente en este aspecto: dad al César lo que es del César, mi reino no es de este mundo, todo poder proviene de Dios (Pablo, Epístola a

los romanos), etc. Esto se formulaba cuando el cristianismo era todavía un credo fuertemente no mundano. Cuando dejó de serlo, para convertirse en religión instituida y hasta legalmente obligatoria para los habitantes del imperio (con el decreto de Teodosio el Grande), el cristianismo se adaptó perfectamente a la existencia de las jerarquías sociales y las justificó. Ese fue su papel social en la gran mayoría de los países y de las épocas.

A veces resulta extraño ver cómo pensadores, serios quieren hacer de la igualdad trascendente de las almas, profesada por el cristianismo, un antecedente de las ideas modernas sobre la igualdad social y política. Para esto sería menester olvidar, o borrar de la manera más increíble, doce siglos de Bizancio, diez siglos de Rusia, dieciséis siglos ibéricos, la santificación de la servidumbre en Europa (y esa hermosa palabra alemana que designa la servidumbre, *Leibeigenschaft*, la propiedad del cuerpo, pues evidentemente el alma es propiedad de Dios), la santificación de la esclavitud fuera de Europa, las posiciones de Lutero durante la guerra de los campesinos...y no digo más.

Por cierto que la igualdad de todos los seres humanos como descendientes de Adán y Eva fue a menudo evocada por sectas y movimientos sociales y religiosos, y también por los campesinos del siglo XVI, pero eso sólo muestra que por fin se entraba otra vez (después de mil años de un reinado de jerarquía social religiosamente confirmado y ratificado) en un nuevo período de cuestionamiento de la institución de la sociedad, que al comienzo hacía uso de todo elemento que le pareciera utilizable para darle un nuevo significado a las representaciones establecidas. El impulso ascendente del movimiento democrático igualitario a partir del siglo XVII, y sobre todo en el XVIII, no se da para nada en todos los países cristianos. El movimiento se desarrolla solamente en algunos de ellos y en función de factores que traducen la acción de nuevos elementos históricos, requieren nuevos costos, representan una nueva creación social. En este contexto asumen su verdadera significación las célebres palabras de Grotius de comienzos del siglo XVII (cito de memoria): «Aun suponiendo (lo que no podría enunciarse sin proferir la mayor blasfemia) que Dios no existe o que no se interesa en modo alguno por las cuestiones humanas, aun así se podría

fundar el contrato social en el derecho natural». Lo que Grotius dice tomando estas precauciones (que por cierto para él no eran sólo oratorias pues era un buen creyente protestante) es que en última instancia no se necesita de la ley divina para fundar una ley humana. Y por otra parte, casi no es necesario recordar que en esa misma ciudad de Ginebra hasta la condición metafísica de la «igualdad» es más que equívoca, puesto que el cristianismo es perfectamente compatible con la doctrina más extremada de la predestinación, la cual crea clases sociales metafísicas o trascendentes en el más allá y por toda la eternidad.

Igualmente equívocas son en este ámbito las invocaciones a la «naturaleza» o a la «razón». Resulta característico que Aristóteles, el único filósofo griego que se propuso «fundamentar» la esclavitud (que para los griegos era un mero hecho resultante de una fuerza desigual que nadie había tratado de justificar), invoque para hacerlo la «naturaleza» y la «razón». Cuando Aristóteles dice que existen *phüsei douloi*, esclavos por naturaleza, para él la *phüsis*, como siempre, no es una «naturaleza» en el sentido de la ciencia moderna, es la forma, la norma, el fin, el *telos*, la finalidad, la esencia de una cosa. Es esclavo «por naturaleza», según Aristóteles, quien no es capaz de gobernarse a sí mismo, lo cual, cuando se piensa en ello, es casi una tautología en el plano de los conceptos, tautología que nosotros continuamos aplicando, por ejemplo, en el caso de la interdicción jurídica o en el caso de la internación psiquiátrica. Es asombroso comprobar que la argumentación de Aristóteles tendiente a privar de los derechos políticos a quienes ejercen profesiones «banáusicas» (los *banausoi*) es retomada casi literalmente por uno de los representantes más eminentes del liberalismo moderno, Benjamín Constant, en su defensa del sufragio restringido y censual.

Algo semejante puede decirse de la insuficiencia y de los equívocos de las argumentaciones científicas modernas. La «naturaleza científica» (en este caso la de la biología) crea una «igualdad» de los seres humanos en ciertos aspectos (por ejemplo, salvo casos de anormalidad, todos los hombres y mujeres son capaces de fecundación) y a la vez crea una «desigualdad» en otros aspectos (por ejemplo, en virtud de una multitud de

características somáticas). No sólo el racismo, sino también el antirracismo «biológico», reposan, a mi parecer, en deslices lógicos. Que en los seres humanos haya rasgos que se trasmiten genéticamente es indiscutible, es una perogrullada. Pero más allá de ésta, la cuestión de saber cuáles son los rasgos que se trasmiten genéticamente es una cuestión empírica; sin embargo, la respuesta a esta pregunta nunca nos dirá lo que queremos y lo que debemos querer. Si pensáramos que el valor supremo de la sociedad, el valor al cual debería estar subordinado todo lo demás, es la capacidad de correr cien metros en menos de nueve segundos o la de levantar en vilo trescientos kilogramos, habría ciertamente motivo para seleccionar linajes humanos puros capaces de estas realizaciones, de la misma manera que hemos seleccionado las gallinas Leghorn porque son buenas ponedoras de huevos y las Rhode Island porque son de carne muy tierna.

Confusiones análogas rodean generalmente las discusiones sobre el «cociente de inteligencia». No me ocuparé de esta cuestión. Me limitaré a hacer sencillamente dos observaciones. Primero, aun cuando se consiga «demostrar» que el cociente de inteligencia es hereditario, no habría en ello para mí escándalo científico ni motivo alguno para cambiar en nada mi actitud política. Pues si el «cociente de inteligencia» mide algo (de lo cual puede dudarse bastante) y suponiendo que lo que mide pueda separarse de todas las influencias postnatales sufridas por el individuo (lo que me parece aún más dudoso) sólo mediría en definitiva la inteligencia del hombre como inteligencia puramente animal. En efecto, en el mejor de los casos mediría la «inteligencia» que consiste en la capacidad de combinar y de integrar datos, lo que equivale a la mayor o menor perfección del individuo examinado como autómata «conjuntista-identitario», es decir, aquello que comparte con los monos, el grado en que dicho individuo es un hipermono particularmente logrado. Ningún *test* mide ni podría medir nunca lo que constituye la inteligencia propiamente humana, lo que marca nuestra salida de la animalidad pura, la imaginación creadora, la capacidad de establecer y crear cosas nuevas. Semejante «medida» carecería por definición de sentido.

Por lo demás, no podrían sacarse conclusiones políticas de

ninguna medición del cociente de inteligencia. Para hacerlo, habría que agregar premisas suplementarias, que generalmente se pasan por alto y que son enteramente arbitrarias cuando no francamente absurdas, tales como por ejemplo: es menester que los más inteligentes tengan más dinero (y entonces uno se pregunta si Einstein era menos inteligente que Henry Ford, o si en el caso de que se le hubiera dado más dinero Einstein habría avanzado más en sus realizaciones científicas); o bien: es menester que los más inteligentes gobiernen, lo cual parece ir contra el consenso de las sociedades contemporáneas que demuestran reiteradamente en ocasión de las elecciones que no están particularmente interesadas en tener gobernantes muy inteligentes; y por otra parte, esto implicaría una toma de posición política a la vez muy específica y especialmente vaga: ¿con miras a qué deben gobernar los más inteligentes? ¿y para hacer qué?

De este género de consideraciones no podemos extraer conclusiones políticas. Pertenecemos a una tradición que tiene sus raíces en la voluntad de libertad, en la voluntad de autonomía individual y colectiva, y ambas son inseparables. Nosotros asumimos explícitamente (y críticamente) esta tradición en virtud de una *elección política* cuyo carácter no delirante está demostrado por los aspectos en los que el movimiento hacia la igualdad y la libertad avanzó en nuestra tradición europea, y también por el simple hecho de que hoy podamos mantener aquí esta discusión. A pesar de la desigualdad transitoria de nuestras posiciones, está dentro de nuestras posibilidades invertir los papeles y discutir, por ejemplo mañana por la mañana, sin que nadie pueda hablar más que otro. Esta tradición y esta decisión política están ancladas en la estructura antropológica del hombre grecooccidental, del hombre europeo tal como éste se forjó. Tal elección se traduce aquí en esta afirmación: queremos que todos sean autónomos, es decir, que todos aprendan a gobernarse individual y colectivamente; y sólo se puede desarrollar la capacidad de gobernarse participando cada uno en pie de igualdad en el gobierno de las cosas comunes, de los asuntos comunes. Es verdad que la segunda afirmación contiene un importante componente, «empírico», que empero parece difícilmente dis-

cutible. Todo ser humano posee genéticamente la capacidad de hablar...que no le sirve de nada si no aprende una lengua.

El intento de fundar la igualdad y la libertad, es decir la *autonomía* humana, en una instancia extrasocial es intrísecamente antinómico. Es la manifestación misma de la heteronomía.

Sea Dios, la naturaleza o la razón que haya decretado la libertad (o la esclavitud), lo cierto es que estamos sometidos y sujetos a este supremo decreto.

La sociedad es «autocreación», su institución es «autoinstitución» hasta ahora ocultada por sí misma. Esta «autoocultación» es precisamente la característica fundamental de la heteronomía de las sociedades. En las sociedades heterónomas, es decir, en la inmensa mayoría de las sociedades que existieron hasta ahora encontramos (institucionalmente establecida y sancionada) la representación de una fuente de institución de la sociedad que está fuera de la misma: los dioses, Dios, los antepasados, las leyes de la naturaleza, las leyes de la razón, las leyes de la historia. En otras palabras, encontramos la representación impuesta a los individuos de que la institución de la sociedad no depende de ellos, de que los individuos no pueden establecer por sí mismos su ley (pues esto es lo que quiere decir autonomía), sino que la ley está ya dada por algún otro o por alguna otra entidad. Hay pues «autoocultación» de la «autoinstitución» de la sociedad y esto forma parte de la heteronomía de la sociedad.

Pero también hay una considerable confusión en las discusiones contemporáneas (que se remonta ya al siglo XVIII) sobre la idea o la categoría de individuo. El individuo, del que se habla siempre en este contexto, es en sí mismo creación social. Es una parte total, como dicen los matemáticos, de la institución de la sociedad. El individuo encarna una imposición de la institución social a una psique que, por naturaleza, es social. El individuo, como forma, es creación social y no se desarrolla por sí sólo; si se cría a alguien en una selva salvaje, será un niño lobo, un niño salvaje, un loco o lo que ustedes quieran, pero no será un individuo. El individuo es siempre y en cada tipo dado de sociedad una fabricación, y ciertamente digo fabricación de un producto (casi hecho en serie) social específico. Toda sociedad,

al instituirse, establece al individuo como forma instituida y ninguna sociedad, por más que practique la forma más extrema de «totemismo», confunde a un individuo humano, cualquiera sea su condición social, con un leopardo o con un jaguar. Pero toda sociedad es también creación de un tipo (*eidos*) histórico específico de individuo y «fabricación en serie» de ejemplares de ese tipo: lo que la sociedad francesa, suiza, norteamericana o rusa fabrica como individuo tiene poco que ver (aparte de características tan generales que resultan vacías) con el individuo que fabricaban las sociedades romana, ateniense, babilónica o egipcia, por no hablar de las sociedades primitivas.

Esta creación y esta fabricación implican siempre la forma abstracta y parcial de la igualdad, porque la institución opera siempre por lo universal y en lo universal, aquello que yo llamo lo «conjuntista-identitario»: la institución opera atendiendo a clases, propiedades y relaciones. La sociedad, desde el momento en que está instituída, crea al comienzo una «igualdad» sobrenatural entre seres humanos, igualdad que no es su semejante biológica, pues la sociedad no puede instituirse sin establecer relaciones de equivalencia. La sociedad debe decir: los hombres, las mujeres, los que tienen entre dieciocho y veinte años, los que viven en tal aldea; opera necesariamente atendiendo a clases, relaciones, propiedades. Pero esta «igualdad» segmentaria y lógica es compatible con las desigualdades sustantivas más agudas. Hay siempre una equivalencia en cuanto a tal criterio, o (como dicen los matemáticos), «módulo». En una sociedad arcaica, los miembros de una «clase de edad dada» son «iguales» entre sí como miembros de esa clase. En una sociedad con esclavos, éstos son «iguales» entre sí como esclavos.

¿Qué hay más allá de eso? ¿Hay un elemento universal en los seres humanos que se impone a todas las sociedades independientemente de su constitución animal biológica? La única categoría universal de los seres humanos es la psique entendida como imaginación radical. Pero esta psique no puede manifestarse y ni siquiera subsistir si no le es impuesta la forma del individuo social. Y ese individuo está «dotado» de aquello con que lo dota cada vez la institución de la sociedad a la que pertenece.

Para comprenderlo, basta reflexionar en este hecho capital:

en la mayoría de los casos y en la mayor parte de los momentos históricos, el individuo es «producido» por la sociedad de tal manera que lleva en sí la exigencia de la desigualdad con respecto a los demás y no la exigencia de la igualdad. Y esto no se debe al azar, pues una institución social, que también lo es de la desigualdad, corresponde mucho más «naturalmente» (por más que el término aquí esté completamente fuera de lugar) con las exigencias del núcleo psíquico originario, con las exigencias de la mónada psíquica que llevamos en nosotros y que imagina siempre (cualquiera sea nuestra edad) que es omnipotente y centro del mundo. Esta omnipotencia, esta centralidad en relación con el universo evidentemente no es realizable; pero se puede encontrar un simulacro en una pequeña potencia y en la centralidad dentro de un pequeño universo. Es evidente que un elemento correlativo fundamental de las exigencias de la economía psíquica del individuo es creado, es inventado por la sociedad, precisamente en la forma de la jerarquía social y de la desigualdad.

La idea de una igualdad social y política de los individuos no es ni puede ser una tesis científica o filosófica. Es una *significación imaginaria social*, y más precisamente, una idea y una voluntad política, una idea que corresponde a la institución de la sociedad como comunidad política. La misma es creación histórica y una creación, si cabe decirlo así, extremadamente inverosímil. Los europeos (la palabra europeo aquí no es expresión geográfica sino de civilización) no se dan cuenta de la enorme inverosimilitud histórica de su existencia. Comparada con la historia general de la humanidad, esta historia europea, esta tradición, la filosofía, la lucha por la democracia, la igualdad y la libertad son tan inverosímiles como la existencia de la vida en la tierra en relación con los sistemas estelares que existen en el universo. En la India, todavía hoy el sistema de castas continúa siendo extremadamente vigoroso: nadie cuestiona allí las castas. Pude leer recientemente en la prensa que en un Estado de la India los parias que querían salirse de su situación no promovieron un movimiento político en favor de los derechos de los parias, sino que comenzaron por convertirse al islamismo, porque éste no reconoce castas.

La exigencia de la igualdad es una creación de nuestra historia, de ese segmento de historia al que pertenecemos. Se trata de un hecho histórico, o mejor dicho, de un «metahecho» que nace en esta historia y que, partiendo de allí, tiende a transformar la historia, incluso la historia de los otros pueblos. Es absurdo querer fundarla en el sentido convencional del término, puesto que es esa exigencia la que nos funda en nuestra condición de hombres europeos.

En este aspecto, la situación es análoga a la de las exigencias de la indagación racional, de la interrogación ilimitada, del *logon dinonai*, del dar cuenta y razón. Si trato de «fundamentar» racionalmente la igualdad, sólo puedo hacerlo mediante un discurso que se dirija a todos y que rechace toda «autoridad», discurso por lo tanto que ya ha presupuesto la igualdad de los seres humanos como seres racionales. Y esta igualdad no es evidentemente un hecho empírico, sino que es la hipótesis de todo discurso racional, puesto que semejante discurso presupone un espacio y un tiempo públicos del pensamiento, abiertos ambos a todos y a quienquiera que sea.

Lo mismo que las ideas (las significaciones sociales imaginarias) de libertad y de justicia, la idea de igualdad anima desde hace siglos las luchas sociales y políticas de los países europeos (en el sentido amplio que acabo de indicar) y el proceso de autotransformación de dichos países. La culminación de este proceso es el proyecto de instauración de una *sociedad autónoma*, esto es, de una sociedad capaz de autoinstituirse explícitamente, y por lo tanto de poner en tela de jucio sus instituciones ya dadas y su representación del mundo ya establecida. Esto equivale a decir: una sociedad regida por leyes, y aun sabiendo que no puede vivir sin ellas, no quiere ser avasallada por sus propias leyes; una sociedad pues en la cual permanezca siempre abierta la interrogación a cerca de cuál es la ley justa

Semejante sociedad autónoma es inconcebible sin individuos autónomos, y viceversa. Es una grosera falacia oponer aquí una vez más sociedad e individuo, autonomía del individuo y autonomía social, puesto que cuando decimos individuo, hablamos de un aspecto de la institución social y cuando hablamos de institución social hablamos de algo cuyo único portador efecti-

vo, eficaz y concreto es la colectividad de los individuos. No puede haber individuos libres en una sociedad sometida. Tal vez haya filósofos que reflexionen al lado de su estufa; pero esos filósofos existen en ese espacio histórico porque antes que ellos hubo colectividades autónomas que crearon la filosofía y la democracia. Descartes podrá muy bien decir que prefiere cambiarse a sí mismo antes que cambiar el orden del mundo. Pero para poder decir eso le hace falta la tradición filosófica. Y ésta no fue fundada por hombres que pensaban que era mejor cambiarse que cambiar el orden del mundo. Esa tradición fue fundada por hombres que comenzaron cambiando el orden del mundo, con lo cual hicieron posible la existencia, en ese mundo cambiado, de los filósofos. Descartes, como filósofo que «se retira de la sociedad», o cualquier otro filósofo, sólo es posible en una sociedad en la que ya están presentes la libertad y la autonomía. Sócrates es inconcebible como babilonio. El lo sabía, y así lo dijo en *Critón*; o mejor dicho, fue Platón quien se lo hizo decir; le hizo decir que no podía transgredir las leyes que lo han hecho ser lo que es. Kant, como egipcio (quiero decir faraónico), es completamente imposible, aunque pueda dudarse de que él mismo lo supiera realmente.

La autonomía de los individuos, su libertad (que implica, claro está, la capacidad de cuestionarse a sí mismo) también tienen, sobre todo como contenido, la participación igual de todos en el poder, sin la cual ciertamente no hay libertad, así como no hay libertad sin igualdad. ¿Cómo podría yo ser libre si otros deciden sobre lo que me incumbe y yo no puedo tomar parte en esa decisión? Hay que afirmar vehementemente, contra los lugares comunes de cierta tradición liberal, que no hay antinomias, sino que hay implicación recíproca entre la exigencia de libertad y la de igualdad. Esos lugares comunes, que continúan siendo corrientes, sólo adquieren cierta apariencia de sustancia partiendo de una condición degradada de la libertad, como libertad restringida, defensiva, pasiva. Según esta concepción, se trata simplemente de «defender» al individuo frente al poder, lo cual presupone que se ha aceptado ya la alienación o la heteronomía política, que uno se ha resignado a la existencia de una esfera estatal separada de la colectividad, y en definitiva

que uno acepte una concepción del poder (y hasta de la sociedad) entendido como un «mal necesario». Este punto de vista no sólo es falso, sino que representa una degradación ética preocupante. Nadie expresó mejor esta degradación que Benjamin Constant, uno de los grandes voceros del liberalismo, cuando escribió que, en oposición al individuo antiguo, todo lo que el individuo moderno pide a la ley y al Estado es la «garantía de sus goces». Se puede admirar la elevación de este pensamiento y de esta ética. ¿Será necesario recordar que este ideal tan sublime, la «garantía de nuestros goces», es imposible de realizar si permanecemos pasivos frente al poder, y que (puesto que necesariamente en la vida social hay reglas que afectan a todo el mundo y que se imponen a todos) la única garantía de la famosa libertad de decidir, con que nos llenan los oídos de nuevo hace algún tiempo, es la participación activa en la formación y en la definición de esas reglas?

Actualmente circula otra monstruosa falacia. Se pretende demostrar que la libertad y la igualdad son perfectamente separables y hasta antinómicas, invocando el ejemplo de Rusia o de los países, por antífrasis, llamados socialistas. Se oye decir: bien ven ustedes que la igualdad total es incompatible con la libertad y que va de la mano del avasallamiento. ¡Cómo si hubiera alguna igualdad en un régimen como el de Rusia! ¡Cómo si en ese régimen no hubiera una fracción privilegiada de la sociedad, una fracción que administra la producción y que tiene en sus manos la dirección del partido, del Estado, del ejército. etc! ¿Qué «igualdad» existe cuando yo puedo meterlos a ustedes en la cárcel y ustedes no pueden hacer lo mismo conmigo?

Se puede y se debe ir más lejos, haciendo una breve alusión a Tocqueville: decir que no es posible la «democracia despótica» que él temía y cuya posibilidad y probabilidad profetizaba. No puede haber «democracia despótica». Tocqueville efectivamente percibía algo que se estaba preparando, lo que más tarde llegó a ser el totalitarismo; veía en su época aquello que iba a suministrar uno de los componentes del totalitarismo y que él llamaba «democracia» (en un lenguaje propio, bastante ecléctico), más allá de los límites de la igualdad de condiciones y de la tendencia

hacia la igualdad. Pero, a decir verdad, la idea de una «democracia despótica» es un despropósito, es un *nichtiges Nichts*, como diría Kant. No puede haber «democracia despótica», no puede haber igualdad social de todos en la servidumbre y en beneficio de nadie, de *nobody*, de *niemand*, sino que esa clase de «democracia» siempre se realiza al menos en beneficio de alguien, quien no puede reinar completamente solo en una sociedad. Semejante democracia se establece siempre en provecho de una fracción de la sociedad e implica la desigualdad. Aprovechamos esta observación para subrayar que las tradicionales distinciones entre igualdad de derechos, igualdad de oportunidades e igualdad de condiciones deben ser muy relativizadas. Resulta vano querer una sociedad democrática si la posibilidad de igual participación en el poder político no es tratada por la colectividad como una tarea cuya realización le incumbe. Esto nos hace pasar de la igualdad de derechos a la igualdad de las condiciones de ejercicio efectivo y hasta de asunción de esos derechos, lo cual a su vez nos remite directamente al problema de la institución total de la sociedad.

Vuelvo a tomar aquí el ejemplo ya citado de Constant. Cuando este autor dice, repitiendo una idea de Aristóteles, que la industria moderna vuelve ineptos para ocuparse de política a quienes trabajan en ella y que por lo tanto el voto restringido y censual es absolutamente indispensable, para nosotros la cuestión es saber si queremos esa industria moderna tal como es y con sus supuestas consecuencias, entre las cuales está la oligarquía política (porque de eso se trata, en efecto, y eso es lo que existe) o si queremos una verdadera democracia, es decir una sociedad autónoma. En la segunda hipótesis consideramos la organización de la industria moderna y la industria misma, no como una fatalidad natural o como un efecto de la voluntad divina, sino como un componente, entre otros, de la vida social que puede y debe ser transformada en función de nuestras metas y de nuestras exigencias políticas y sociales.

Evidentemente, la cuestión de saber qué implica y exige la igual participación de todos en el poder, es una interrogación que permanece abierta. Esto no tiene nada de sorprendente, pues está en la esencia misma del debate político y de la lucha

política. En efecto, lo mismo que la justicia, lo mismo que la libertad, lo mismo que la autonomía social e individual, la igualdad no es una respuesta, no es una solución que pueda darse de una vez por todas a la cuestión de la institución de la sociedad. Es una idea, una significación, una voluntad que abre preguntas y que no deja de suscitar otras.

Aristóteles definía lo justo, o la justicia, como lo legal y/o igual. Pero también sabía que estos términos abren interrogantes en vez de cerrarlos. ¿Qué es lo igual? ¿Se trata de lo igual «aritmético», es decir, dar lo mismo a cada uno...o se trata de lo igual «geométrico», es decir, dar a cada uno según..., en proporción de...? ¿En proporción de qué? ¿Según qué? ¿Cuál es el criterio? Estas preguntas están siempre presentes. En realidad, aun en la situación contemporánea de la sociedad, las dos igualdades están reconocidas y son aplicadas por lo menos en parte. Por ejemplo, hay «igualdad aritmética» de los adultos en lo que se refiere al derecho de voto; pero también hay, de un modo u otro y cualesquiera que sean las reservas que puedan hacerse, «igualdad geométrica» según las necesidades de cada cual en lo tocante a gastos de salud, por lo menos en los países en que más o menos funciona un sistema de seguridad social.

¿Qué frontera puede trazarse aquí entre lo «aritmético» y lo «geométrico»? ¿Y a partir de qué criterio? Estas cuestiones no pueden eludirse. La idea de que podría haber una institución de la sociedad en la que dichas cuestiones desaparecieran o fueran automática y definitivamente resueltas, como en la mítica fase del comunismo superior de Marx, es peor que falaz. Es una idea profundamente mistificadora, pues el espejismo de una tierra prometida llega a ser, como se ha podido comprobar desde hace medio siglo, fuente de las más profundas alienaciones políticas.

Resulta vano tratar de eludir nuestro querer y nuestra responsabilidad ante estas cuestiones. Ellas son una faceta de la cuestión de la igualdad en el problema de la disposición constitutiva de la comunidad política. Cuando se dice que todos deben ser iguales en cuanto a la participación en el poder, no se ha dicho todavía quiénes son esos todos, ni lo que son. El cuerpo político, tal como se da en cada caso, se autodefine sobre una base que hay que reconocer que en cierto sentido descansa en la

fuerza. ¿Quién decide quiénes son los iguales? Aquellos que en cada caso se declararon y establecieron como iguales. No debemos esquivar la importancia de principio que tiene esta cuestión. Por ejemplo, nosotros asumimos la responsabilidad de fijar una edad a partir de la cual pueden ejercerse los derechos políticos; también asumimos la responsabilidad de declarar que ciertos individuos (por razones médicas verdaderas, supuestas o falsas y con todos los rodeos posibles que se conocen) son incapaces de ejercer sus derechos políticos. No podemos evitar hacerlo, pero no hay que olvidar que somos nosotros quienes lo hacemos.

Del mismo modo, no podemos ignorar (es lo menos que se puede decir) que «lo que son» esos individuos iguales, de quienes queremos que participen igualmente en el poder, está determinado de manera decisiva por la sociedad y por su institución, en virtud de lo que antes llamé la producción social de los individuos o, para utilizar un término más clásico, su *paideia*, su educación en el sentido más amplio de la palabra. ¿Cuáles son las implicancias de una educación que apunten a hacer que todo individuo sea lo más apto posible para participar en el gobierno común, lo que Aristóteles conocía muy bien y llamaba *paideia pros ta koina*, la educación con miras a los asuntos comunes, que ese filósofo consideraba como la dimensión esencial de la justicia?

No quisiera terminar esta conferencia sin recordar otro enorme problema que se manifiesta dentro del contexto de la igualdad y que ya no se refiere simplemente a las relaciones de los individuos en una comunidad dada ni a sus relaciones con el poder político en esa comunidad, sino a las relaciones entre comunidades, es decir, entre las naciones del mundo contemporáneo. No hace falta recordar la hipocresía que impera en este campo cuando se declara que todas las naciones son iguales. Hipocresía desde el punto de vista de la relación de la fuerza bruta, puesto que ciertas naciones tienen la posibilidad de imponer su voluntad a otras, pero también la hipocresía en el hecho de eludir un problema mucho más sustancial, mucho más difícil desde el punto de vista de las ideas, del pensamiento. Este problema es el de la necesidad y el de la imposibilidad de

conciliar lo que deriva de nuestras exigencias de igualdad (a saber, la afirmación de que todas las culturas humanas desde cierto punto de vista son equivalentes) con la comprobación de que, desde otro punto de vista, esas culturas no son equivalentes, puesto que muchas de ellas niegan activamente (en todo caso en los hechos) tanto la igualdad entre los individuos como la idea de equivalencia entre las culturas. En sustancia, se trata de una paradoja análoga a la que presenta la existencia de partidos totalitarios dentro de regímenes más o menos democráticos. Aquí la paradoja consiste en que nosotros afirmamos que todas las culturas tienen iguales derechos y lo afirmamos respecto de culturas que no admiten que todas las culturas tengan iguales derechos, sino que afirman su propio derecho a imponer su «derecho» a los demás. Es una paradoja afirmar que el punto de vista del islamismo, por ejemplo, es tan válido como cualquier otro, siendo así que el punto de vista del islamismo consiste en afirmar que únicamente es válido su mismo punto de vista. Y nosotros hacemos lo mismo, pues afirmamos que solamente es válido nuestro punto de vista de que todas las culturas son equivalentes, con lo cual negamos el valor del punto de vista de otra cultura, que bien pudiera ser «imperialista».

De manera que la cultura y la tradición europeas (siempre en un sentido no geográfico) presentan esta singularidad paradójica que consiste en afirmar una equivalencia de derecho de todas las culturas, cuando las otras culturas rechazan esa equivalencia y cuando la propia cultura la rechaza en cierto sentido, por el hecho mismo de ser la única en afirmarla. Esta paradoja no es simplemente teórica o filosófica, pues plantea un problema político de primera magnitud, puesto que abundan sociedades, regímenes, Estados que violan constante, sistemática y masivamente los principios que nosotros consideramos constitutivos de una sociedad humana. ¿Habría que considerar la escisión y la infibulación de las mujeres, la mutilación de los ladrones, las torturas policiales, los campos de concentración y las internaciones políticas «psiquiátricas» como particularidades etnográficas interesantes de las sociedades que las practican?

Es evidente que, como decía Robespierre, «a los pueblos no les gustan los misioneros armados» y es evidente que la respues-

ta a este tipo de cuestión no puede ser dada por la fuerza; pero también lo es que a nivel internacional estas cuestiones no sólo subsisten, sino que adquieren una importancia creciente en la actualidad .

En cada caso debemos dar a todas estas cuestiones una respuesta que no tiene ni puede tener un fundamento científico, pues debe basarse en nuestra opinión, en nuestra *doxa*, en nuestro querer político, en nuestra responsabilidad política. Todos tenemos parte en esa responsabilidad. La exigencia de igualdad implica también igualdad de nuestras responsabilidasdes en la formación de una vida colectiva. La exigencia de igualdad sufriría una perversión radical si se refiriera únicamente a «derechos» pasivos. Su sentido es también, y sobre todo, el sentido de una actividad, de una participación y de una responsabilidad iguales.

Sujetos Impresentables

Christian Ferrer

En la modernidad el hombre descubre que no es el centro de la sociedad. Lo es el Rey Sol: el Estado. Todavía no hemos logrado remover de nuestra imaginación política la imagen de un poder central. La figura del Monarca, simbiosis de Dios y del Rey, aún asciende, y trona. El Estado, su hábitat ideológico, no es un Aparato, es un Forúnculo; emerge como una excrecencia que se reencarna arrasando toda amistad y fuerza vital a su paso. Aquí, cortar por lo sano, implica identificar quién es el actual sujeto de gobierno, quién el titiritero y cuáles son sus malas artes.

Nadie es capaz de enseñorearse sobre los demás si antes no se gobierna a sí mismo. Es la estrategia secreta de todo Monarca: la pedagogía que enseña a apropiarse de uno mismo. No se trata de la forja de una conciencia, ni del respeto por las reglas de etiqueta en público, ni del rastreo azaroso de autenticidades psíquicas, ni de la adopción de doctrinas o proyectos para el próximo período presidencial. El Monarca moldea su «sí-mismo» con constancia y virtuosismo equivalentes al de un escultor. Luego, lo acomoda en el marco institucional donde rigen férreas artes de gobierno. Y todo esto en el mundo de la representación política, cadáver que goza de excelente salud. Soberanía sobre sí mismo como precondición para someter a los demás. Sólo en este sentido el Monarca se emparenta con el artista, con el dandy, el anarquista y, en caso de disponer de una espiritualidad demiúrgica, con el despótico solipsista. Mal negocio para una

población es dejar que el soberano complete su ciclo educativo, aunque el pueblo –si es masa o mayoría– no constituya verdaderamente el antagonista fundamental del Monarca.

Cuando se asume como solipsista, el Monarca edifica un mundo a su medida: tasando como un comerciante, valorando como un pastor, mensurando como agrimensor, deduciendo como científico, pesquisando como un policía. Los seres que habitan su creación se ven forzados a circular por ese espacio geográfico, audiovisual y simbólico. Así deambulan entre cuatro paredes, por rutinarios circuitos de recorrido, hacia callejones sin salida y bajo cámaras de filmación constantemente en «on». Dotados de libre albedrío, es decir, ilusionados, caminan, rumian, envejecen y mueren. El personal es luego sustituido por nuevos modelos aunque el molde básico ya ha durado un par de milenios. El Monarca es legislador y conquistador. Pero también esteta y narrador. Artista menor, artista a mitad de camino. Su creación es contrahecha, el infierno ocupa una porción desmesurada del tríptico, y los seres que en él moran –esclavos, súbditos o ciudadanos– son deformes, *freaks*. El auténtico Monarca jamás renuncia del todo a su vocación solipsista pero consiente en recortar su talento artístico a fin de proteger a las artes del gobierno que lo preceden y permiten su propia existencia y reproducción como soberano. Estas artes han cambiado muy poco a lo largo de los siglos aunque, claro, es obvio, los estilos de un Rey no se correspondan con los malos modales de un primer ministro, al menos no para la buena conciencia de los filósofos políticos. Los modos de legitimación cambian de época en época (¿y por qué no habrían de cambiar?) pero éste es un detalle que, cuestión de gustos, no hace al fondo de la cuestión. Dice Paul Valery: *«Entre el Derecho Divino y la Declaración Universal de los Derechos Humanos podemos encogernos de hombros, según el gusto de cada cual»*. Los posicionamientos personales con respecto al poder son suscitados, en gran medida, por los sentidos. El poder tiene olor, sabor, puede ser palpado. Suele apestar, y al tacto se chamusca los dedos, pero no por eso el infierno deja de estar encantador e, incluso, es santificado por la Constitución. Las artes del gobierno son recursos de que dispone una voluntad soberana para apo-

sentarse en tronos y demás mobiliario de marca. Convencimiento, astucia, humillación. Razonables, persuasivos, violentos. Fuerza codificada o coordenadas para un ataque militar, todas son destrezas o ingenios válidos aunque huelan a podrido en La Haya. Aún homenajeamos al gran imperio fluvial del Faraón.

Se desafía al Monarca. Esto es inevitable. Pero los que pierden la fé también deben educarse. Partisanos de la autonomía, apéndices irritados del lazo social, observadores autárquicos de la coreografía del poder, los arquetipos y figuras históricas que han preferido escalar la cumbre de la *soberanía personal* en vez de ocupar un palmo de consenso al interior de la *voluntad general* también han realizado una operación soberana. Esta consiste básicamente en la conquista de la fuerza propia, la cual es siempre demasiado grande para nosotros. Sea que hayan deslimitado potencias subjetivas encorsetadas en el molde de la desublimación represiva o bien mediante el autocontrol estético de la voluntad, *la peculiaridad* ha sido el objetivo existencial de estos an-arquistas, menos secuaces de Proudhon que soberanos de sí mismos, y de nadie más. Probablemente arbitrarios, refractarios seguramente, aristócratas del espíritu, algunas veces mórbidos compañeros de ruta, hay lugar incluso para los criminales. Políticamente son opositores a partidos, aunque tomen partido, y si son de la partida, suelen ser los aguafiestas. Cínicos en la Grecia antigua, herejes en la Edad Media, Hombres en Estado de Naturaleza, solitarios disidentes de la política moderna: *prontuarios de la contrapotencia*. El Monarca les teme: *se le parecen demasiado*. Conocen el secreto que el Monarca atesora, a saber: la impresionante magnitud de poder que puja en el cuerpo humano. Pero, por motivos que habría que considerar en cada caso histórico y particular, se niegan a transformarse en capataces, pudiendo hacerlo. Desafiando, hostigando y royendo al principio fundamental de todo gobierno, *la jerarquía*, devienen unicidades, diferenciados del individuo liberal, el romántico pueblo, la clase de Marx o la masa amorfa. ¿Por qué? Porque consideran que es abyecto ser creados. En política, si no se es criatura, se es Señor. En ese caso, ya no se discute con el Monarca –tarea de filósofos liberales–, *se vive contra él*. De allí en adelante, la política deja de ser representación de intereses

para transformarse en acción o acontecimiento. Este complot contrasocial –ruptura del lazo social– supone varios movimientos pedagógicos: la autoeducación de las sensibilidades y de la capacidad reflexiva, la aceptación de la soberanía total de un sí-mismo por sobre cualquier principio social de utilidad determinado obligatoriamente por un Monarca, el rechazo a identificarse con regímenes gubernamentales de cualquier tipo, la admisión de que un proyecto de emancipación solo puede ser protegido y fomentado por seres singulares sostenidos sobre una poderosa espiritualidad y sobre una audacia ilimitada.

Sin importar si fue el hálito divino o la sangrienta letra tatuada en el cuerpo, los seres singulares rechazan la precesión de la sociedad. Partero de sí mismo, nace por segunda vez, irremediable e involuntariamente extraído del útero, voluntariamente expulsando a la sociedad de sí mismo. ¿Pero cómo hallar la veta secreta de la vitalidad en el propio cuerpo? Es mucho lo que nos desconocemos. ¿Como ser fieles al destino para ser al fin responsables del mismo? Facetando como un joyero, templando como un forjador, Demiurgos, se sopla en la veta un alma. El resultado: una obra de arte, quizas la santidad –o la revolución–, pero sazonada con suficiente ironía y crueldad. Este es un sueño político para quien imaginar aún puede. Pero hasta los sueños necesitan de un tutor, un flautista, un Dios Pan. ¿Puede fundarse una comunidad con seres singulares? La sociología, la filosofía del lenguaje, la ciencia política no consienten dócilmente semejante pretensión. Incluso Robinson Crusoe concurre a la iglesia en su ínsula. Las eternas falsas disyuntivas: Un ser autónomo, si las circunstancias lo reclaman, se une al bando de los perseguidos o de los sufrientes, sin hesitar. Lo que le diferencia de los profesionales de la compasión es que no le son necesarias justificaciones de índole histórica o moral. Pues aunque los seres singulares huyan de la especie, no busquen consuelo, carezcan de orientación migratoria y sientan un abismal desasosiego ante las ilusiones inventadas por sus contemporáneos, conocen sin embargo la gravedad y el sentido de los acontecimientos históricos y son capaces de palpar las heridas humanas mejor que aquellos que se amparan en ideologías, pues contemplan a los humanos tal cual son: como seres únicos y no como objetos de gobierno.

¿Qué resta para esos conglomerados sociales que la ciencia política llama «sujetos de gobierno»? Ellos –el pueblo– no constituyen el antagonista fundamental del Monarca– excepto, claro está, si se desmadran–; por el contrario, son su contraparte necesaria, su justificación, su rebaño. Los ciudadanos, aunque su ascendencia ha conocido otros apodos nobiliarios. Sidóticos políticos. Gran parte de las artes del gobernar que usa el Monarca se ocupan de debilitar la voluntad popular. ¡La Voluntad General! Impotentes, aunque protegidos por el trío de poderes y garantizados por la libertad de trabajar y algun otro inciso constitucional. El Monarca es astuto y previsor: conoce a sus opositores mejor que ellos mismos, es ducho en el manejo de la publicidad, canaliza los golpes de mano de los desesperados a su favor, se maneja con una miríada de informantes infiltrados en todas las instituciones y grupos, deja refunfuñar a los políticos republicanos, fomenta los escándalos y sucesos espectaculares, desprecia la legitimidad pero se asegura un mínimo de legalidad, instala coreografías y diseña sets de filmación, ausculta constantemente el estado de ánimo poblacional, ofrece seguridad, corrompe periodistas, reforma, sacrifica, miente y, sobre todo, observa minuciosamente. También reparte pan. Cada peón trabaja, envejece y muere en el tablero. Tres verbos, soporte sustantivo del argumento que cada cuerpo susurrará mientras el tiempo no se detenga. Es difícil defenderse de tamaña magnitud de fuerza pues el Monarca se nutre de la devoción de los idólatras. Así como el Monarca es la figura política de la Potencia y el disidente lo es de la Contrapotencia, el pueblo es indigente en su Impotencia. Cierto es que Pueblo no es sinónimo de Mayoría, pero los antónimos se evidencian únicamente cuando los censistas y encuestadores no saben/no contestan.

Cada una de estas tres figuras clásicas de la política moderna requirió de un cierto cuidado de su conciencia, de sus sensibilidades, del marco del lenguaje apto para pensar, de su manera de diagramar una visibilidad. Pero aún estamos refiriéndonos al territorio que fuera habitado por el «sujeto», cuerpo teórico acosado en las últimas décadas. La pregunta por la supervivencia conceptual del sujeto clásico es crucial, de su respuesta depende la identificación del poder soberano hoy en día. Pues los Monarcas siguen aún en sus

palacios, igual que siempre. ¿Y el súbdito, y el ciudadano? ¿dónde estan? Son los NN de la teoría, nuestros desaparecidos ontológicos. Los «asesinos seriales» de la academia los han desmenuzado con inigualable pericia. El académico es el vivisector, un guionista de película de terror, subgénero «gore», en el cual los cuerpos son horrible, pornográficamente descuartizados. ¿Resucitarán? Después de todo, *sobre algún cuerpo es preciso ejercer una gubernamentalidad*, aunque éstos sean muertos-vivos. ¿Sobre qué tipo de subjetividad se aplican hoy en día estrategias de control poblacional? Estadística, cálculo y visibilidad son las modalidades contemporáneas del control.

Estadística

Una población se compone de seres singulares, vivos, impredecibles y sorprendentemente heterogéneos. El Estado los reduce a números, sujetos de gobierno y objeto de políticas públicas. Desvalorizados, son contados. El propio Estado, instaurador de la díada público-privado, los separa en mayoría y minoría. La mayoría está compuesta por una suma de individuos equivalentes entre sí, es decir, intercambiables. Esta operación aritmética transforma a la mayoría en propietaria colectiva de una «opinión pública». Esto quiere decir que se está obligado a responder al interrogatorio estatal. Se extrae un código numérico de tantas mentes confundidas, se pone orden en el manicomio urbano. Pero si suponemos que una población está compuesta por una diversidad de mentes, difícilmente juntemos una mayoría a partir de voces cuyos tonos, ritmos y vibraciones son difícilmente afinables en una sola melodía. Medida, cuadro de múltiple entrada y ninguna salida, orquesta y comicios en los cuales la minoría estadística corrobora la omnipresencia y gloria del Número son, por el contrario, las operaciones básicas que el Monarca domina. Lo que la burocracia llama consenso democrático, pacto social, voluntad general, razón comunicativa y reglas de juego pactadas son algunas de las astucias justificatorias que la política reducida a control numérico de la población ha utilizado en el siglo XX, y en el último decenio argentino.

Cálculo

¿De verdad o de mentira? ¿ser bueno, ser malo? ¿bello o feo? Hemos vivido durante mucho tiempo obsesionados por la moral. Bajo la protección y vigilancia del dueto milenario arte, política, religión, ciencia y emociones consultaron ininterrumpidamente al oráculo develador de la autenticidad de un acontecimiento o de una creencia. Mundo de la interpretación, de la representación, de la imposibilidad de acceder a lo que las cosas sueñan excepto a través de microscopios y otros sorprendentes inventos de ocasión. Hemos sido paisajistas, mediums, sacerdotes, traductores, faxes del más allá. Valorábamos y mensurábamos cada pulgada de tierra, cada estrella nueva, cada conducta, cada palabra inconveniente. Fuimos rabinos y psicoanalistas, inquisidores y oficiales de policía. Nos inmiscuimos profundamente en la creación y otorgamos identidad a peces que jamás comeríamos, a insectos que jamás nos picarían, a planetas a los cuales nunca visitaríamos, a tribus irremediablemente extinguidas. Con un vocabulario bastante más exiguo, Dios le arrebató a la nada cosas aún mas insólitas. La verdad fue bella, buena y una. Pero en nuestros días no deja de ser una mercancía cuyo valor oscila en la bolsa correspondiente. La verdad es noticia. La información es almacenada en bancos de datos y es investida con estilo. *Estilo significa hoy verdad*. La antigua dupla moral cede su balanza al comerciante. *Barato o caro, éxito o fracaso*. Estas son las pesas que el comerciante administra en los platillos. La nueva jerarquía espiritual. Se enciende la pantalla: publicidad, bienes de escaparate y «números de la economía» en vez de cátedra, catedral y corte. La capacidad de valorar es informada por la capacidad de consumo. Y todo esto en Metrópolis que ya no sueñan con el progreso. París, Nueva York, capitales del siglo XIX y del XX; Buenos Aires, Reina del Plata. Pero sus piedras fundamentales están apoyadas sobre los cimientos de Auschwitz, Buchenwald, Treblinka. Pero hasta en los campos de concentración hay barracas de uno, dos y tres ambientes. ¿Cuál es la esencia de la política en las metrópolis actuales? Es aquella que se sostiene en la persuasión electoral de las clientelas electorales, en la asimilación de la campaña polí-

tica al modelo del montaje cinematográfico. Se trata de un modo de legitimación espectacular o plebiscitario sostenida sobre la publicidad, es decir, sobre la credulidad. Feligrés voraz, el votante confunde el «cuarto oscuro» con la góndola de supermercado.

Visibilidad

Como en cualquier otra comarca de la modernidad, una antropología iluminista nos constituyó como sujetos de la conciencia, como ciudadanos franceses sub especie jacobina, como sujetos de la calle. El hombre moderno disponía de un valioso órgano fisiológico, la conciencia. Alrededor de la misma se organizó un imponente marco institucional compuesto por escuelas formativas, textos de lectura, directores de conciencia, doctrinas, periódicos y otros decodificadores de una realidad de índole lingüística. Noticias de la realidad anclaban sus anzuelos en los bordes de la mente. Esta se transformó en un campo de batalla por el cual y a través del cual disputaban diversas modalidades de pensarla. Una versión hegemónica instauraba los límites de lo pensable. Ideologías alternativas ofrecían instrumental reflexivo para mostrar lo impensable, el texto maldito. Adiestrar la conciencia devino la faena pedagógica por excelencia en el siglo XIX y hasta bien entrado nuestro siglo. *Definir una modalidad del sujeto reflexivo significaba identificar el sujeto sobre el cual se ejercían las artes del gobierno.* Pero en nuestros días las tecnologías que modifican y adiestran la percepción son muy distintas. Pantalla de TV, videojuego, computadora, realidad virtual, el hogar telematizado, la ciudad como un tejido catastral de cables, la antena parabólica. *Ya no es la conciencia sino la vista el objeto del adiestramiento.* El acto de ver es hoy un estado perceptivo continuo, nutrido por tecnologías intensificadoras de la percepción ocular y auditiva. La mirada, no la conciencia. Aquello que se aprende no es un texto sino un registro de visibilidad. Fuera de este registro el ojo no ve nada, aunque mire atentamente. Una futura alternativa política se verá obligada probablemente a develar *lo invisible* de una época a un

ojo cuya visión es obnubilada constantemente por el estilo, la velocidad y el imperio de la imagen. Quien decodifica este universo icónico *no es un «yo conciente» sino fragmentos del cuerpo*. Y estos fragmentos conectan al sujeto a la dimensión onírica y poética de la realidad. Lo importante es que *definiendo al sujeto de la percepción estamos definiendo al sujeto de gobierno*. Y el monaguillo estatal sabe que el ciudadano, como la justicia, es ciego.

Seguramente el dominio del Número, del Valor de Mercancía y de Registros de Visibilidad sostenidos tecnologicamente no sea tan extenso ni tan intenso como aquí se los quiere proponer. Pasos iniciáticos, tendencias, solo la proyección exagerada de acontecimientos cuya importancia podría estar sobreestimada. Es posible también que las figuras de la potencia, la contrapotencia y la impotencia– a saber: Monarca, Disidente y Mayoría– no hayan aún desaparecido detrás de la crisis del concepto «sujeto». Pero es preciso analizar descarnadamente estas transformaciones. Hace décadas que rumiamos la muerte del hombre, y en las aulas universitarias se habla del sujeto como efecto de estructura del inconciente develado a través del lenguaje, de la sociedad como un sistema autoorganizado, de la deconstrucción y de las perspectivas rizomáticas, de Nietzsche, de Freud, el postestructuralismo y la postmodernidad en coche. Sin embargo, el fin de la representación, espejo de la verdad, como una certeza conceptual no ha sido acompañada por el ocaso de la política representacionalista. Por otra parte, los conceptos de moda en los últimos veinte años de vida académica constituyen coartadas teóricas que no permiten asumir el drama de una subjetividad en la época que le ha sido destinada. Conceptos tales como democracia, pacto social, totalitarismo, autoritarismo, cultura comunicacional y otros talismanes teóricos por el estilo que merodearon en las Universidades en la década del '80 impidieron asumir, en primer lugar, la responsabilidad ética de un sí-mismo ante los acontecimientos que le demandan respuestas, y en segundo lugar, no permiten reconocer el lugar de emergencia de prácticas políticas que rompen las cadenas lingüísticas o materiales, sea que éstas nos sujeten o nos desmembren. Pues la política, si se la imagina como un proyecto

de autonomía social, es todavía el hecho maldito de la modernidad. Y es dudoso que las filosofías del lenguaje, de las que aún nos alimentamos, nos ayuden a pasar del otro lado.

Ya es hora de volver al tema central de esta «ponencia». Se trata de identificar a la fuente del poder soberano actual. Es decir, de identificar al sujeto sobre el cual actúan enormes magnitudes de poder. El soberano, el Monarca, no requiere de excesivo análisis. La organización jerárquica de la sociedad y las diversas desigualdades socioeconómicas son casi la única constante cultural (además de la prohibición del incesto y de comer carne humana) en Occidente. A Rey decapitado, presidente electo. La acefalía nunca ha provocado un dolor de cabeza al Estado. De legitimar el principio divino o el principio de autoridad ya se ocuparán los filósofos políticos. Pero la conquista del poder es un hecho escasamente representable. Es un acontecimiento de índole bélica. Es obvio que el poder se ejerce sobre cuerpos y sobre una sustancia confusa, a la vez sensible y reflexiva, que podemos llamar «sí-mismo». Sobre estos dos soportes trabajan incansablemente una serie de estrategias y de órdenes simbólicos destinados a forjar sujetos de gobierno. Cierto es que Número, Mercancía y Visibilidad señalan el modo en que el sujeto se enlaza a un modelo de política representacional. Pero esta constatación no pretende obviar el lugar de la instancia decisoriay reflexiva en el sujeto, oscura fuente del talante ético de una conciencia. Se trata de un instante dramático, pues en los momentos cruciales de una vida no podemos remitirnos a ordenamientos legales, trascendentales, racionales, comunicativos o religiosos. Solitarios, en silencio con cuerpo y conciencia, decidimos. Asi mana políticamente la fuente de la autarquía individual. Toda persona lo sabe. Los filósofos políticos prefieren ignorarlo, recurriendo al tema del Otro (con mayúscula, siempre), de la Otredad (ídem), cuya función al interior de los debates no se diferencia demasiado del chantaje.

Sea que nos refiramos a los artilugios de que se vale cualquier Monarca –deudor moderno de los viejos consejos de Maquiavelo–; sea que pensemos en el camino escasamente transitado que abre la silueta política del hombre singular; sea que analicemos nuevas modalidades del lazo social, por todos

lados nos hallamos ante un callejón sin salida para los ideales libertarios. Las estrategias representacionales asociadas a la ideología democrática son aún vigorosas. El Monarca no necesita nuevas vestiduras, salvo en el caso excepcional de una «jacquerie» o una «pugatchevina», es decir, en el caso de que una población decida hacer democracia por su cuenta, y riesgo. Lo que no nos es posible es continuar utilizando conceptos tales como pacto, constitución y demás sinonimia inocentemente, pues la vida real de la población argentina apenas supera la barrera de lo denigrante. Y las promesas de la filosofia quedan, naturalmente, incumplidas. ¿Cuál sería entonces la esencia de una política que sea capaz de asociarse al clamor por la libertad? ¿Cómo exorcisar la Maldición de Maquiavelo? ¿Cómo construir una política que no obligue a los seres humanos a optar entre nihilismo y trascendencia, entre acomodación a lo obvio y un utopismo estéril en sus formulaciones delirantes o místicas? Y sin lugar para terceras posiciones.

La política es sin fundamento. Sea. El orden social es sin «arque». Sea también. Las mentalidades políticas cambian. Amén. Que se ocupen de ellas los encuestadores. Pero a fines del siglo XX aún seguimos estupefactos sobre el abismo abierto por la constatación de Walter Benjamin sobre el surrealismo: *«Desde Bakunin, Occidente carece de una imagen radical de la libertad»*. Aquí no se trata de hacer publicidad a un aristócrata ruso ni de fomentar nuevas adhesiones a la agudeza de los alemanes. Se trata, más bien, de recordar que una política radical exige deberes infernales. Y no son muchas las certezas que pueden ofrecerse sobre este asunto. Sé que las transformaciones políticas se inician a través de eventos malditos. Sé que los ideales libertarios que los acompañan, aunque implícitos, no son representables. Son, en todo caso, trágicos, pues obligan a unir existencia y doctrina. Sé que se trata de una libertad loca, semejante únicamente a la perfección del amor absoluto, una libertad que mantiene en constante oscilación al lazo social y que abre las fronteras hacia experiencias desconocidas. Sé que no puede soslayar la preexistencia, la sobrevivencia y la segura reconstrucción jerárquica de una Ley, pero que siempre es posible combatirla con las armas de la sátira, la insolencia y la

indomitez, y que no es deseable descartar la autodisolución como modo de impedir la reproducción de la iniquidad. Sé que la acción política requiere que nuestras emociones hacia el género humano fluctúen entre la piedad y el desprecio, si es que alguna aduana es capaz de diferenciarlas. ¿Existen políticas recomendables para una etnía? Quizá sólo para cófrades. No hay futuro: las ilusiones nada revelan, sólo destruyen. De cada libro o pensamiento nuevo se extraen apenas modalidades de la incertidumbre: vacilación y mayor ignorancia. Sé que no somos solamente sujetos del lenguaje y que en esta afirmación debe ocultarse algún secreto traducible a política. A ciencia cierta, sólo se puede pasar a través del espejo con la imaginación. Quizá sea necesario imaginar tan violentamente hasta romper la cáscara de la mirada. ¿Qué podemos hacer nosotros, prole de un Innombrable? Podemos hacer política: es decir, podemos destruir.

El desafío libertario

Giorgio Galli

La democracia representativa ha podido presentarse durante mucho tiempo como la única alternativa frente a los regímenes autoritarios del socialismo realizado. Pero precisamente la crisis y la transformación que se está operando en los países del Este, permiten partir nuevamente de la problemática ya presente en el llamado socialismo utópico, derribado por la presunta cientificidad de aquel que tomó el nombre de Marx. Hoy pueden aparecer nuevos desafíos de la cultura libertaria, igualitaria (exaltadora de la diversidad, ya no vista como base de jerarquía social) hasta ahora bloqueada por el cotejo entre democracia representativa y socialismo real. Esto es lo que sostiene uno de los más conocidos politólogos italianos, docente de historia de las doctrinas políticas en la Universidad de Milano. Giorgio Galli es autor, entre otras obras, de *Bipartidismo imperfetto* (1966), *Il capitalismo assistenziale* (con Alessandro Nannei, 1976), *Occidente misterioso* (1988), *Hitler e il nazismo magico* (1989). Desde hace años es editorialista del semanario *Panorama*.

A comienzos de siglo, la praxis (cultura e instituciones) de la democracia representativa era objeto de dos cuestionamientos: el del marxismo de la Segunda Internacional (de élite intelectual, pero también de masas), y el de los teóricos de la autoridad sin delegación (sobre todo de élite, pero que a su vez encontrara un apoyo difuso, en los fascismos de los años veinte y treinta).

A mitad de siglo la democracia representativa había vencido con las armas el desafío de los regímenes totalitarios de masas organizados en el Eje. A inicios de la última década del siglo, está venciendo el desafío del «socialismo real» de inspiración marxista, que se mostró menos capaz de enfrentar los problemas del desarrollo y de la gestión de las tensiones, tanto en el plano económico como en el institucional.

Pero el gran sentimiento de seguridad que esta evolución secular debía otorgar al que fuera definido como «mundo libre» durante la guerra fría, es perturbado por algunos problemas cuya gravedad es subrayada constantemente. Por un lado, precisamente el año 1989, que ha visto agudizarse la crisis del «socialismo real», es también el año de la Tierra amenazada por el deterioro ecoambiental, según la conocida portada del *Time*. Por otro lado, la delegación de la representación corre el riesgo de transformarse, cada vez más, en una delegación en blanco, que puede ser adquirida en el mercado, según lo manifiestado en Italia, por Norberto Bobbio.

La cuestión parecía haber sido resuelta, de una vez por

todas, en el plano de la teoría política ya en el Setecientos, al reafirmarse la teoría de Montesquieu (la soberanía no puede ser ejercida sino por delegación) frente a la de Rousseau (la soberanía que es delegada es una soberanía perdida).

A favor del francés jugaba decisivamente la posibilidad práctica de ejercer la soberanía en grandes entidades nacionales como las que se venían conformando, y en las cuales no había espacio para ejercer la democracia asamblearia, que había sido la primera experiencia de la *polis* helénica (excluidas mujeres, extranjeros y esclavos) y que el ginebrino había propuesto como sede idónea para la formación de la voluntad general.

Delegación, pues, pero controlable y revocable. A mi entender, esta excelente máquina para el control de las tensiones (la democracia de la representación, con extensiones sucesivas del derecho de voto hasta el sufragio universal de nuestro siglo, incluidas a las mujeres y los jóvenes), fue inventada capitalizando una de las tensiones más dramáticas de la historia de Occidente (una historia sexista, que tomó la forma de la caza de brujas, entre el Cuatrocientos y el Seicientos). Pero prescindiendo de sus premisas antropológicas y culturales, la sustancia institucional de la democracia representativa es precisamente la delegación. Esta es la base de toda la revolución contractualista (incluyendo a su promotor, Hobbes, a pesar de ser «autoritario») y también de su reciente evolución neocontractualista (Rawls, Nozik, Walzer). La delegación, según la concepción iluminista (Condorcet), era conferida por el ciudadano condicionada a disposición de información suficiente para controlar su ejercicio, para luego confirmarla o revocarla. En el aspecto práctico, hasta un conservador como Alexis de Tocqueville, exaltando la «democracia en América» (en 1835), señalaba como una de sus condiciones la lectura de uno o más periódicos en cada familia, lo que permitiría medir el grado de información del elector que confería dicha delegación.

Pero las sociedades modernas y postmodernas (como se dice) son complejas por definición. Se hacen cada vez más complejas. La delegación, que en un tiempo fue conferida para algunos asuntos prioritarios (los servicios públicos que funcionan con la recaudación de impuestos), se extiende hoy a gran parte

de las expresiones de la vida social. La legislación es extremadamente compleja aun en países que no padecen de hipertrofismo legislativo como Italia. El ciudadano que confiere la delegación debería tener, pues, un nivel de información elevado.

En este punto, se pueden dar dos interpretaciones diferentes de la democracia representativa. La primera (que personalmente considero más convincente) es que en todo caso el ciudadano elector, el mandante, tiene un grado de información suficiente, al menos sobre las principales diferencias entre los partidos en los cuales (de hecho) delega la representación, y por ende, sobre las opciones de fondo.

La segunda interpretación se basa en la afirmación de que el ciudadano no dispone de información suficiente para elegir realmente. No puede entonces conferir sino un mandato lo más amplio posible. El mayor politólogo italiano que enseña desde hace tiempo en Estados Unidos, escribe en inglés y es muy apreciado en los países anglosajones, es a mi entender el sostenedor más coherente de esta versión, que ha expuesto recientemente en *The Theory of Democracy Rivisited* (1987). El lector italiano puede encontrar una eficaz presentación de la misma en un ensayo de Giorgio Sola (*La democrazia rivisitata di Sartori*, en la *Rivista italiana di scienza politica*, abril de 1989), del cual extraigo esta síntesis:

«*A la refutación del sesentaiochismo político y cultural, todavía difundido y consolidado en varias áreas de las ciencias sociales americanas, Giovanni Sartori dedica páginas fuertemente críticas (...) demostrando la carencia de fundamento y los peligros de la democracia participativa o referendaria (...). La democracia moderna supone la selección de los gobernantes así como el control de la limitación de su poder. (Hay) dos modos alternativos de gobernar: responsablemente, respondiendo por lo que se hace; o receptivamente, esto es, operando con eficiencia y eficacia en respuesta a las demandas provenientes de la sociedad. Es casi imposible tener un gobierno responsable y al mismo tiempo receptivo; habitualmente, observa Sartori, «cuanto más receptivo se vuelve un gobierno, menos se encuentra en condiciones de actuar responsablemente». Más importante aún es el problema de la información. Dado el estado de desaten-*

ción, subinformación y distorsión perceptiva de los públicos masivos (como resulta de las investigaciones y los sondeos de opinión, que muestran que sólo un 5-10% de la población adulta está suficientemente informada sobre los problemas políticos fundamentales (...) en la democracia electoral es suficiente con transformar la información en opinión, y sobre la base de ésta decidir quién y cómo decidirá. Mientras que en la democracia referendaria se hace indispensable la conversión de la información en verdadero saber. Si es cierto que el referéndum sustituye la decisión de los representantes por la decisión de los representados, entonces también es verdad que la opinión pública se convierte en la condición «sine qua non». Con los inconvenientes relativos al hecho de que la gran mayoría de los ciudadanos, tomados individualmente, no dispone ni dispondrá nunca de la información y aún menos del conocimiento adecuado para saber qué se decide».

La comparación con las posiciones de Sartori (quizás el más productivo politólogo de la tradición liberal a nivel internacional) es constante desde que, en el análisis del sistema político italiano, su fórmula del «pluralismo polarizado» es considerada alternativa a la del «bipartidismo imperfecto». Por lo tanto, pienso que interpreto correctamente su pensamiento al asociarlo a la convicción de que para gobernar responsablemente es necesario no ser receptivo, es decir no actuar en respuesta a las demandas provenientes de la sociedad, tanto más cuando estas demandas provienen de una sociedad constituida por ciudadanos desatentos o subinformados. Estos pueden asistir al funcionamiento de una democracia electoral sólo confiriendo un mandato «controlado y limitado», según subraya Sartori, a condición de que los ciudadanos estén informados «acerca de los problemas políticos fundamentales».

Los ciudadanos que se sienten poco informados, pero que globalmente no están insatisfechos con el nivel de vida y los derechos que han alcanzado, se ubican frente a la democracia representativa en una posición de no ejercicio del derecho de voto. Las dos «democracias reales» (para usar una expresión de Marco Pannella, que refleja críticamente la del socialismo real) más antiguas del mundo, la suiza y la norteamericana, se caracterizan por el hecho de que alrededor de la mitad de los electores se abstiene de ejercer aquello que se considera el eje de la democracia representativa, precisamente el derecho al sufragio.

Especialmente en Estados Unidos se han desarrollado cuidadosas investigaciones acerca de las causas del «no voto» (abstención, voto en blanco y anulado). A la cuota de los no satisfechos se le debe agregar la de los completamente insatisfechos, a los cuales una parte de la clase política norteamericana le aplica la expresión marxista «lumpenproletariat». Se trata quizás del 20 por ciento de la población.

En otros países, los porcentajes de votantes se mantienen elevados y en Italia, después del descenso de la última década, todavía se registran votos válidos en cantidad superior al 80 por ciento (prescindiendo del hecho de que en el sistema político italiano no se manifiesta la otra característica fundamental de la democracia representativa, la alternancia en el gobierno de partidos y alineaciones diferentes).

Tenemos pues, por un lado una filosofía política y una experiencia práctica de tres siglos y medio (desde el Largo parlamento inglés), que ha alcanzado los objetivos que se habían propuesto las élites que la promovieron (con la excepción del logro de la felicidad humana que, aun habiendo sido propuesta por los padres fundadores de la Constitución de Estados Unidos, díficilmente sea lograble en el ámbito político). Por otro lado, no han sido eliminadas «las causas sociales de los sufrimientos humanos», por usar el título de un notable ensayo de Barrington Moore de hace veinte años, ahora propuesto de nuevo por Salvatore Veca, que lo considera actualmente «el libro clave para dar cuenta de los compromisos normativos subyacentes a la compleja investigación de Moore, para captar más apropiadamente la naturaleza y los objetivos del gran libro de historia comparada de las modernizaciones que lo precede (*Le origini sociali della dittatura e della democrazia*) y el planteo conceptual del otro gran libro sobre la injusticia que lo sigue (*Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*)».

Contemporáneamente a la reproposición de Moore, Veca, que desde hace una década introduce en Italia la problemática de los neocontractualistas, propone, en *Etica e politica*, el dilema

del pluralismo: democracia real y democracia posible. A través de estos escritos disponemos de un balance de las élites intelectuales sobre los tres siglos y medio mencionados, balance que puede ser comparado con el del hombre común, manifestado por el ciclo de los comportamientos señalados (gran presión por conseguir el derecho de voto, seguido por la creciente renuncia a su ejercicio).

La lectura de Moore se inicia con una afirmación de Joan Robinson según la cual «quienquiera que escriba un libro, por más sombrío que pueda ser su mensaje, necesariamente es un optimista»; hay que tenerlo presente, ya que que «Moore argumenta en favor de la tesis de la unidad del sufrimiento, que se contrapone a la variedad de los modos de interpretar, en el tiempo y en el espacio, la felicidad. Por lo general sabemos qué es malo para los hombres y mujeres, aunque no sepamos qué es lo bueno para ellos; esto da cuenta de la idea del utilitarismo invertido» (Veca: no sé cómo controlar el texto inglés, pero me surge la duda de que «modo» pueda ser un error de imprenta por «mundo»; ¿un posible lapsus, más o menos freudiano? *ndr*).

Joan Robinson fue una gran economista de la escuela marxista, algunas de sus últimas energías las dedicó a la Revolución Cultural China, cuya derrota fue la premisa para la represión de plaza Tien Anmen, en un contexto sociocultural en el cual ha faltado la democracia delegada y se ha desvanecido la esperanza de la democracia directa. La sintonía entre Veca y Moore está caracterizada por el discurrir de la discusión a lo largo de una continuidad desde el marxismo a la tradición cultural liberal, que influye en el debate en curso en la izquierda italiana. En ésta Gianfranco Pasquino cumple un papel relevante, como politólogo y senador de la izquierda independiente.

Su valoración en *l'Unitá* de *Etica e politica* es pues indicadora de la situación del debate entre las élites de la tradición progresista en las dos orillas del Atlántico. La formación de Pasquino es en gran medida heredera de la ciencia política norteamericana. El mismo escribe, a propósito de la relación entre Veca y la escuela neocontractualista:

«Veca rechaza los criterios propuestos por Robert Nozik, quien desearía una política mínima, sin interferencias en las

otras esferas, ya que se perpetuarían las desigualdades estructurales. Acepta en cambio la versión más articulada, más movida, más compleja, y verdaderamente pluralista, de Walzer... El objetivo es un sistema de igualdades en movimiento. El problema, naturalmente, consiste en conciliar las opciones individuales con las colectivas, actuando de modo que las opciones colectivas sean funcionales al bienestar colectivo, sin ser disfuncionales al bienestar de las personas consideradas individualmente, que la búsqueda del bien de cada uno coincida con el bien de todos.»

Adjetivos como «articulada, movida, compleja» me recuerdan las «señales de humo», reprochadas en su momento a Aldo Moro. Las «igualdades en movimiento» podrían, del mismo modo, hacer pensar en las «convergencias paralelas», que en 1960 prepara el centro izquierda. Este lenguaje nos deja perplejos, cuando luego se llega a la conclusión banal de que «el objetivo es hacer de modo que las opciones colectivas sean funcionales al bienestar colectivo». Pero el lenguaje refleja «el estado del arte» en el tema de la ciencia política en torno a la democracia delegada; y Pasquino confirma su capacidad de análisis realista cuando concluye: «Naturalmente, esto es un proyecto, como Veca reconoce y subraya. Es el proyecto incumplido de la modernidad, que se desenvuelve lo mejor que puede en el ámbito de la democracia y sus tensiones y contradicciones» (al término democracia se le debe agregar el adjetivo representativa).

El balance de los sistemas surgidos de la revolución contractualista del siglo XVII es pues positivo para la élite, pero no tanto para el conjunto de los hombres (¡y mujeres!), cuya situación puede presentarse como la de un «utilitarismo invertido», incluso en aquellos lugares donde tres siglos y medio de luchas sociales fueron la condición de la obtención de promesas de mayores derechos, mayores libertades, superior nivel de vida, es decir en Europa centroccidental y en los países de habla anglosajona.

Pero a nivel mundial, el balance es por cierto diferente. Cito nuevamente a Veca por una afirmación que no comparto (y que me llevará hacia la conclusión) y por otra, que comparto parcialmente. Veca retoma a Bobbio, en relación a la responsabi-

lidad de la democracia (siempre sin el adjetivo, a mi parecer históricamente necesario para definir el sistema) en los años de la crisis del socialismo real, afirmando: «Las responsabilidades de la democracia en la escena planetaria son enormes, ahora que la democracia está sola». Y precisa que estamos en una situación con mil millones de ciudadanos en las democracias ricas, mil millones de condenados de la Tierra, tres mil millones de súbditos oprimidos por la pobreza y la tiranía» (*Panorama*).

Comparto parcialmente la síntesis sobre la condición de la población del globo. Pero hay que tener siempre presente que también en el millar de millones de ciudadanos de las democracias ricas hay algunas decenas de millones de condenados de la Tierra (veinte solamente en Estados Unidos). Y también existen ciudadanos que no son pobres en las democracias ricas y viven una vida de utilitarismo invertido, en la cual el bien de algunos es el mal de muchos (basta con pensar en la tensión psíquica y en el deterioro ambiental, en el problema de la droga como fuga de la infelicidad, prueba de la «unicidad del sufrimiento» de que habla Moore).

Pero el punto que no comparto o que, más exactamente, es discutible es el de que la democracia estaría sola. La proposición contiene el riesgo (ciertamente no en la posición de Veca, sino en su posible esquematización) de una nueva forma de etnocentrismo cultural (visto que las democracias ricas también son todas blancas). La democracia (sin adjetivos) estaría hoy sola por el derrumbamiento del socialismo real. Pero esta contraposición es una simplificación. La afirmación de la democracia delegada se ha acompañado de la aspiración a una mayor participación, para Rousseau expresión de la dilematicidad de la situación (por un lado la afirmación de que nunca sería posible una democracia, por otro, la búsqueda de una «voluntad general»); el análisis de los límites puestos a la democracia por la propiedad (por lo cual hoy Bobbio teme que también se pueda comprar el consenso) está en el origen de la reflexión sobre la sociedad moderna y nunca se pensó, a nivel intelectual, que la solución del dilema estuviese representada por el socialismo real, aquel que ya en 1956 el filósofo polaco Lazek Kolakowski llamaba «marxismo institucionalizado».

En Marx había un componente libertario (aquel del célebre pasaje «del reino de la necesidad al reino de la libertad», que permitió al filósofo marxista italiano Galvano Della Volpe escribir el conocido ensayo *Rousseau e Marx*), pero también un componente autoritario (como destacaba Mijail Bakunin en sus críticas en el ámbito de la primera internacional). Este componente se fue afirmando en la socialdemocracia alemana de la segunda internacional, en la forma específica de lo que Robert Michels definió como «la ley de hierro de las oligarquías». La cuestión se volvió a presentar con el viraje de Lenin, que también tenía componentes libertarios (piénsese en *Estado y revolución*, en vísperas del octubre rojo de 1917, con la tesis del debilitamiento del Estado), pero que rápidamente se desvió hacia un planteo autoritario, con progresivos límites a la discusión, primero en los soviets, luego en el mismo partido bolchevique hasta desembocar en la dictadura staliniana. No obstante esta involución, en el mismo ámbito del marxismo se consideraba imposible que la URSS aislada y atrasada pudiera construir el «socialismo en un solo país» (Stalin y anteriormente Bujarin), planteo cuestionado tanto por Amadeo Bordiga como por León Trotsky (los mayores teóricos después de la muerte de Lenin).

En sustancia, se puede afirmar que hoy la democracia está sola (mientras ayer no lo habría estado), porque habría sido desafiada por el socialismo real. Pero este desafío en Occidente era tomado en serio solamente por quienes identificaban el socialismo con los sistemas autoritarios de economía centralizada instaurados entre el Oder y el Mar Amarillo. La presencia periódica en esta categoría de intelectuales liberales de prestigio, que después modificaron su valoración (desde los esposos Webb hasta André Gide y Jean-Paul Sartre), no puede hacerse coincidir con las manifestaciones más altas del pensamiento occidental de inspiración progresista.

El hecho de que a principios de la última década del siglo se inicie en los países del socialismo real una reflexión sobre la verdadera naturaleza de esos sistemas sociales, es de mucha importancia desde el punto de vista sociopolítico, pero agrega poco a lo que en materia de filosofía política ya emergía de la larga reflexión que, desde Bakunin hasta Bahro, se orientaba a

la aspiración a una mayor igualdad y libertad con las realizaciones institucionales que siguieron (en una parte del mundo fuera de la experiencia de la revolución contractualista, con sus grandes méritos y sus conocidos límites) a la primera y a la segunda guerra mundial.

Creo más bien que se puede decir que la democracia representativa ha sido favorecida, en la reflexión intelectual que se desarrolló en torno a sus límites, justamente por el hecho de que las soluciones vislumbradas en el Este le eran inferiores, tanto en lo referente a las garantías de los derechos como al nivel de vida. En Italia estamos muy influidos por el peso político adquirido por el Partido Comunista Italiano en la postguerra y su consiguiente presencia en el mundo intelectual. Pero en el conjunto del área occidental y a largo plazo, el ítalomarxismo de escuela togliattiana es una excepción de alcance relativamente limitado.

Ya no surgían partidos marxistas en Estados Unidos e Inglaterra. Los partidos comunistas, primero de inspiración leninista y luego stalinista, han sido minoritarios en todo Occidente desde los años veinte. El conjunto de la cultura occidental, ya sea de inspiración demócrata liberal como de inspiración auténticamente libertaria o marxista, nunca identificaron a la URSS, ni a China ni a las democracias populares, con el socialismo realizado. Pero contemporáneamente la cultura demócrata liberal de orientación conservadora se beneficiaba del hecho de que aquellos regímenes no podían ser ni un modelo ni una aspiración, y por tanto se podía presentar la democracia representativa como la mejor forma de gestión política.

En suma, si la alternativa estaba representada por los regímenes de facto de partido único, si toda transformación en un sentido más libertario y participativo de la sociedad occidental podía ser presentada (en base a las experiencias de los Estados conducidos por los partidos comunistas) como un riesgo para los derechos civiles y los niveles de ingreso, entonces las tendencias a ampliar las esferas de libertad y de participación intrínsecas a la propia cultura liberal, eran comprimidas y bloqueadas.

Esta reflexión a largo plazo sigue siendo válida, aunque en determinados momentos (después de la primera guerra mundial,

durante la crisis iniciada en 1929 e inmediatamente después de la segunda guerra mundial) se pudo pensar en la planificación centralizada como un sistema capaz de evitar las recurrentes crisis capitalistas. Identificar como socialistas a las revoluciones nacionales anticolonialistas del llamado Tercer Mundo contribuyó a crear la convicción de que el planeta se encaminaba hacia el socialismo de modelo ruso. Pero es necesario distinguir la reflexión cultural de los estereotipos de la cultura de masas.

Por un lado, entonces, la democracia delegada (de la representación) siempre ha estado sola como máquina capaz de asegurar el grado más elevado efectivamente experimentado de derechos garantizados y de nivel de vida creciente. Pero por otro lado, no ha estado nunca sola y tampoco lo está hoy, en el sentido de que en el patrimonio cultural colectivo de Occidente (una reflexión diferente debería realizarse para culturas políticas en las que no tuvo lugar la revolución contractualista del Seicientos) no esté presente la aspiración permanente a una organización política posible que implique mayor justicia y mayor igualdad con respeto a las diferencias (que es el problema de los neocontractualistas).

En síntesis, la democracia representativa no ha podido ser adoptada a largo plazo en ámbitos diferentes a los de Europa central y los países de habla anglosajona; en otras áreas perduran tradiciones culturales cuyos desarrollos políticos sólo pueden ser hipotetizados; y la particular evolución de los países en donde llegaron al poder partidos comunistas hoy en crisis, no puede ser vista como una confirmación del hecho de que la democracia representativa sea el «único» sistema que pueda ser considerado definitivamente el *optimun* de la organización política. En cambio, la crisis del Este puede determinar procesos de reflexión y comportamientos que permitan partir nuevamente de la problemática ya presente en el llamado socialismo utópico derribado por la insistencia sobre la cientificidad de aquél (también rico en sugestiones culturales y méritos políticos y sociales en la organización del proletariado industrial o de los «ciudadanos obreros» si así se prefiere definirlos), que tomó ese nombre de Marx (quien, como es sabido, se definía como «no marxista»). La democracia representativa venció los dos desa-

fíos que se le presentaban a comienzos de siglo; pero no está sola; pueden venir desafíos desde otras áreas culturales; y pueden llegar desafíos desde una tradición cultural occidental (libertaria, participativa, igualitaria no en el sentido de suprimir las diferencias, sino en el de no hacer de ellas la base de una jerarquía social) hasta ahora bloqueada por la derrota en la confrontación con un pensamiento progresista que desembocó en los regímenes autoritarios del Este actualmente en crisis.

En la raíz del problema

Nico Berti

El anarquismo siempre ha considerado el espacio de lo político como un elemento que debía ser reabsorbido en lo social gracias al evento revolucionario. La voluntad de armonizar medios y fines, típica de la teoría anarquista, no admite divisiones de ningún tipo. Esta dimensión absolutizadora deriva del origen histórico de la idea anarquista: hija del desencanto iluminista pero que se desarrolla en el ámbito de la reacción romántica contra el iluminismo mismo. Esta dualidad, esta síntesis explosiva, configura la teoría anarquista de lo político como una revolución que no conoce condiciones históricas particulares para la búsqueda de su elemento fundamental: la negación del principio de autoridad, de aquí el valor universal del anarquismo, pero también su situación de inmovilidad en la política.

El núcleo sustentador del pensamiento anarquista está construido sobre la negación de tres conceptos determinados: Dios, Estado y capital. Esta triple negación se resume a su vez en una única negación de un concepto teóricamente indeterminado: la negación del principio de autoridad. El anarquismo se explicita pues en una negación de principio general descomponible en tres diversas negaciones particulares que se refieren a dos realidades históricas (el Estado y el capital) y a una realidad psicocultural (Dios).

Hay que advertir que mientras la negación del Estado y del capital están determinadas históricamente, la negación de Dios está determinada teóricamente, pero indeterminada históricamente. Y ello porque Dios expresa la forma suprema del principio de autoridad; justamente él es negado, no como existencia divina, sino como máximo arquetipo del dominio. El ateísmo anarquista es la forma invertida de su concepción positiva: negar a Dios significa afirmar la libertad. Es en la relación entre Dios y libertad donde encontramos la raíz profunda del anarquismo, porque también la libertad, como Dios, está teóricamente determinada, pero históricamente indeterminada. La negación de Dios no procede de una mera investigación filosófica, no es una expresión de un rechazo prioritario de la metafísica, ni tampoco surge de una crítica intrínseca de la religión. El ateísmo anarquista es esencialmente un ateísmo postulatorio, una opción a favor de la libertad humana considerada inconciliable con la divina.

La relación entre negación indeterminada y negación determinada plantea el problema de la relación entre dominio históricamente determinado y libertad históricamente indeterminada, o sea, entre lo político y lo social. De la negación indeterminada del principio de autoridad el anarquismo extrae la negación determinada del Estado, esto es, la negación determinada de la política. La política es negada como expresión contingente particular del Estado, es decir que la política es negada como expresión alienante del poder humano, privado de su capacidad decisoria. La forma alienada de la política, o sea el Estado, es la forma que expresa la sumisión humana ante fuerzas superiores. La solución anarquista del problema de la alienación de la política no consiste en destruir la política, sino en destruir su dimensión alienada y por tanto traer nuevamente la política al ámbito de la sociedad civil, reuniendo en una única articulación lógica lo político y lo social, esto es, la aspiración a que la política responda a la lógica de lo social, que la lógica social resuelva la lógica de la política.

Esta solución es el fruto de tres convergencias teóricas, la de Pierre Joseph Proudhon, la de Max Stirner y la de Mijail Bakunin. Para entender, tratemos de analizar el sentido de esta síntesis y determinar así el problema de la relación entre lo político y lo social, el nudo teórico central de la situación de inmovilidad de la política en la teoría y en la historia del anarquismo.

Para Proudhon, la madurez del ser humano está dada por la completa asunción que éste hace de su propia humanidad: el humano es aceptado enteramente como humano. El ser humano no puede imputar a ningún otro los resultados de su propia vida. El es tirano y esclavo de su voluntad, antes que de su suerte. La negación de Dios procede entonces de esta asunción de la propia responsabilidad, en el sentido de que el bien y el mal son sólo humanos porque es sólo el ser humano quien los produce. No se trata de la apología de la voluntad entendida como medida de la humanidad. Proudhon expresa una precisa concepción ontológica del ser humano que es la de la libertad que llegó al punto de su esencia: el ser humano es libre, por tanto maduro y responsable, no porque sea un ser natural, o social, o el producto de la evolución histórica o porque sea hijo de Dios. El ser humano es libre porque quiere ser libre. Solamente en esta voluntad radica el secreto de su libertad, una libertad que en sí misma no es natural, ni social, ni histórica, sino exclusivamente humana.

Proudhon no está interesado en demostrar que la divinidad no existe, ni considera que el ser humano pueda eliminar de su experiencia el problema metafísico. Proudhon critica el ateísmo democrático, socialista y humanista que niega a Dios como Dios, no como principio de autoridad. Aquí la autoridad divina se ha convertido en humana, ha cambiado de forma pero no de significado, y ello porque la humanidad para divinizarse debe a su vez salir del tiempo histórico y transformarse en una cosa ideal, debe extrañarse de sí misma; paradójicamente la humanidad para ser atea debería divinizarse. La conclusión es completamente lógica: «el humanismo es el más perfecto teísmo». Es una deificación que reintroduce el principio de autoridad.

La relación entre humanos y Dios subtiende la relación entre autoridad y libertad. Esto resulta particularmente evidente en la distinción hecha por Proudhon entre ateísmo y antiteísmo. El ateísmo es un teísmo invertido en el que permanece el principio del absoluto. Aquí lo divino se ha resuelto y tornado inmanente a través de una total divinización de lo humano. En cambio, el antiteísmo es la negación del principio mismo al estar fundado en el antagonismo entre razón relativa de lo humano y razón eterna de lo absoluto. Para Proudhon esta incompatibilidad debe ser mantenida, siendo la condición misma de la libertad; a la historia hay que conferirle la tarea de demostrar y de mantener la incompatibilidad de ambos planos. Si así no fuese, este tornarse inmanente, divinizando a lo humano, haciéndolo omnipotente, obstruiría todo espacio de diferencia entre autoridad y libertad. La libertad resultaría realizada, no a través de una lucha incesante, sino con una integral asunción de su contrario, en sí misma. En la búsqueda de su deificación, el ser humano habría negado su esencia. Absolutizándose en clave de omnipotencia divina, el ser humano pondría fin a su propia naturaleza, desde el momento en que faltaría a su humanidad. Todo espacio de libertad ontológica sería destruído y de este modo, con Dios, moriría el hombre. Si la divinización del hombre no se realiza, la humanidad sigue siendo humana, o sea

falible, progresiva, abierta a la libertad. La libertad no está dada por el progreso histórico; es el progreso histórico el que puede dar testimonio de la acción progresiva de la libertad. El antiteísmo de Proudhon no supone pues una filosofía de la historia en la cual el socialismo se resuelve como fin de la historia. Políticamente implica una dimensión reformista, porque se rechaza el concepto de libertad total como definitiva capacidad del ser humano para resolver su propio destino mediante su voluntad; en este sentido decisivo, Proudhon no puede ser considerado un pensador revolucionario.

Es diferente el ateísmo de Stirner, que lleva la lógica de la secularización hasta su alcance último: el nihilismo. ¿Qué es lo que substancia el ateísmo de Stirner haciendo irreversible la muerte de todo lo divino? La conciencia de la nada. La nada no es un horizonte teórico abierto hacia la inefabilidad del ser, sino la pura y definitiva conciencia de la muerte de todo pensar filosófico dirigido a la búsqueda del ser mismo; Dios es negado puesto que no hay nada que decir del ser, no porque la nada entienda o aluda al ser, sino porque la conciencia de la nada atestigua la arbitrariedad de todo discurso acerca del ser, su gratuidad, su no fundación.

Afirmando que Dios ha fundado su causa en nada, Stirner quiere negar lo divino demostrando, no tanto su no existencia, como la arbitrariedad de su existencia; Dios puede existir, pero su fundamento no se apoya en nada. La existencia de Dios deriva de su opción de existir; él existe porque ha optado, pero optando también ha evidenciado la naturaleza no ontológica de su querer. En efecto, este querer es sólo un puro *querer*. La nada es el valor no ontológico de toda opción y por ende el valor no ontológico de todo existir. Ninguna opción tiene fundamento, siendo ontológicamente arbitraria. Ello atestigua pues la infinita posibilidad de muchas fundamentaciones, de muchos seres, por tanto, de la ausencia del Ser.

Entonces la conciencia de la nada es la conciencia de la falta de todo fundamento, de la imposibilidad ontológica de la existencia de un centro. De este modo, con la muerte de Dios se afirma no sólo la imposibilidad ontológica de todo fundamento, sino que también se reivindica la posibilidad existencial del

único. Esta posibilidad, que es su única posibilidad, deriva de su radical asunción de la nada como resultado ineludible del desencanto del mundo. Con Stirner, los objetivos desacralizantes del iluminismo llegan a su lógica conclusión. Por ello, el filosofar sobre el único no sólo explicita la nada, sino que la hace indispensable para operar la conversión de una significación del mundo impuesta al individuo en una significación del mundo producida por el individuo.

Puesto que también el único está fundado en nada y es único porque tiene la plena y definitiva conciencia de ser no fundado, el único por definición también es un no centro. El mismo no reivindica ser el centro, sino *un* centro. Por cierto, en este centro él no es absoluto, sino absoluto en su existencia, es decir en su unicidad-factualidad, por lo cual es único de sí mismo, mientras es nada de cualquier otro.

Es necesario precisar que el término último y ya no descomponible del proceso de secularización se representa precisamente con el término único, porque éste es el último predicado. La naturaleza antiautoritaria del ateísmo de Stirner tiene sus raíces en la conciencia de la nada. La misma remite a la no fundamentación de Dios, ésta a la unicidad del único, que es absoluto al estar fundado en nada, del mismo modo que Dios. No existiendo ningún centro o fundamento, el único no puede ser sino la nada de todo otro. De aquí, el ámbito ilimitado de la libertad, siendo infinito el ámbito de la posibilidad existencial que deriva de la nada.

Se advierte que para Stirner no puede existir una doctrina de la libertad, porque también ésta sería siempre una doctrina de lo absoluto. Para Stirner, la libertad no puede convertirse en un nuevo ideal a realizar, que se ubicaría en un ámbito de extrañamiento con respecto al individuo, esto es, un deber ser. Como tal pretendería decir qué es el ser humano, y por consiguiente lo que debería ser y lo que debería hacer. Una doctrina de la libertad del ser humano es por tanto una doctrina que mata la libertad del individuo.

Stirner abre así una diferencia ontológica entre libertad como ser y libertad como *tener*. Esta diferencia impide una salida política de la concepción de la libertad de Stirner. En

efecto, la misma es una descripción de la potencia y de la capacidad del individuo. Y dado que el único es tal precisamente por ser indecible, por tanto también la libertad, como emanación de esta indecibilidad, resulta no definible. La libertad no tiene nombre y no puede ser determinada, ella es solamente una eterna posibilidad de lo existente. La naturaleza anárquica de la libertad delineada por Stirner remite al único como último término, más allá del cual no se puede ir ni decir. La lógica intrínseca de esta descomposición de la realidad se sustrae a todo atributo universal; luego, a toda doctrina definida.

De lo dicho hasta aquí resulta evidente que ni con Stirner ni con Proudhon habría podido nacer el anarquismo. Con Proudhon, la negación de Dios se resuelve en una doctrina no revolucionaria de la libertad, con Stirner en una no doctrina. Es recién con Bakunin que ocurre el nacimiento del anarquismo, porque es Bakunin quien traduce la inmanentización de lo divino en la teoría política de la revolución. Con Bakunin la «medida humana» del antiteísmo proudhoniano se transforma en un prometeísmo sin residuos, y la insurrección antimetafísica stirneriana en una lucha contra toda reproducción histórica del modelo del dominio. El gran descubrimiento de Proudhon de la emergencia histórica de lo social es conjugada con la irreductibilidad de la revuelta atemporal teorizada por Stirner, y así la conciencia de la necesidad de permanecer *en* la historia se hace una con la irreductibilidad de ponerse *en contra* de la historia; de esta contraposición entre lo social y lo político nace la síntesis de la revolución social.

Bakunin plantea el problema de la inmanentización revolucionaria del prometeísmo, o sea, de la voluntad de atribuirle a la capacidad humana la potencia universal alienada por Dios, por el Estado y por el capital, y entonces hacer coincidir, en un mismo cruce espaciotemporal, el sentido y la capacidad de la acción del ser humano. Aquí la revolución anarquista no conoce distinción entre *tiempo histórico* y *tiempo revolucionario*. El sentido de la acción humana se funde con su potencia, y por ende, los valores perseguidos por el hombre no pueden ser pensados separadamente, ni ser divididos, por tanto, en la historia y en la sociedad. Esto explica por qué la teoría anarquista

llega a afirmar la indivisibilidad de la libertad y la igualdad, y a hacer converger el concepto históricamente indeterminado de libertad con el concepto históricamente determinado de igualdad, y la revuelta antimetafísica de tipo iluminista contra la autoridad con la resignificación romántica de lo social.

En este sentido es que se puede decir que el anarquismo nace a fines del setecientos sobre la ola de la crítica iluminista de lo existente y se codifica como ideología después de Hegel. La idea anarquista es hija del desencanto iluminista, pero se desarrolla en el ámbito de la reacción romántica contra el mismo iluminismo hasta encontrar su sistematización doctrinaria en el período que va desde 1840 a 1870. Está pues en su origen este doble espíritu (iluminista y romántico); una dualidad que informará el movimiento histórico del anarquismo hasta nuestros días. Por esta síntesis explosiva entre iluminismo y romanticismo el anarquismo configura la teoría de lo político como una revolución que no conoce condiciones históricas particulares para la búsqueda de su principio. En efecto, la tarea de esta revolución es instrumentar su inmanentización divina, que es la indeterminación histórica de lo social, esto es, la utopía. La revolución anarquista es el pasaje desde la autoridad históricamente determinada hacia la libertad históricamente indeterminada, desde la revolución política marcada por un *tiempo histórico* hacia la revolución social marcada por un *tiempo revolucionario*.

En este punto se plantea el problema de la inmanentización de la forma alienada de la política en la forma inmanentizada de lo social. Esta inmanentización anula todo espacio físico y mental de diferencia entre lo político y lo social, y entre diferentes niveles de la política; ya no existen acciones con diferentes grados de significación: todo accionar lleva consigo toda la carga ideológica de la motivación anarquista. La voluntad de armonizar medios y fines, que es una coincidencia puramente ética, no admite divisiones de ningún tipo. Por esta excepcional coincidencia entre indeterminado y determinado, toda la política se transforma en una negatividad, y esta negatividad en una no laicidad: l*a revolución no es religiosa, pero su problema es religioso*. Contemporáneamente, la coincidencia entre histórico y revolucionario supera la diferencia de la libertad entendida

como división entre negación y afirmación. Anulando la negación, la libertad se manifiesta sólo como afirmación positiva, ya no como doble articulación, sino como unívoca realización; la negación ya no tiene razón de ser, porque la forma alienada ha sido englobada. Si queremos entender por qué existe una situación de inmovilidad de la política en el anarquismo, tenemos que remontarnos pues a la naturaleza de la relación entre las negaciones indeterminadas y las negaciones determinadas, es decir, entre una negación de principio y una negación de contingencia. ¿Cómo se puede mantener la instancia antihistórica y metafísica de la libertad con una negación de todo absoluto sin caer en el absoluto de la negación?

Este es el problema de los problemas.

Democracia y representación

Claude Lefort

La democracia en la historia occidental aparece en Grecia con la creación de un espacio político visible, en el cual el pueblo puede proyectarse (al menos imaginariamente) y percibir las fuerzas en juego. La representación, término fundamental de la democracia, debe ser comprendida en un sentido más amplio que la acepción actual: no indica solamente la delegación que se manifiesta mediante el voto. La democracia no es sólo un sistema definido por determinadas instituciones políticas; es una forma de lo social capaz de acoger en sí los conflictos y dar respuestas a los impulsos de transformación y a las reinvindicaciones de derechos provenientes de la sociedad. Un detalle nada irrelevante es que la democracia, aunque históricamente ligada al capitalismo, posee una lógica que se opone a este sistema económico. Esta es la tesis de Claude Lefort, sociólogo, que estuvo entre los fundadores de la revista *Socialisme ou barbarie* en 1948, autor entre otras obras de *L'uomo al bando* (1980), *L'invention democratique* (1981), *Eléments d'une critique de la bureaucratie* (1971).

Ni la democracia, ni la *representación* son una creación de los modernos, si por lo menos le damos a la palabra «moderno» el sentido que adquirió al inicio del siglo XIX. La democracia nace (por lo que podemos juzgar en el estado actual de nuestros conocimientos históricos) en la Grecia antigua. Aunque algunos historiadores se preguntan con razón si aquélla llegó a concebirse plenamente, al permanecer activos en ella los valores aristocráticos heredados de las antiguas capas dirigentes. La democracia se reconoce inmediatamente por este rasgo específico: en la misma se considera que el pueblo detenta la autoridad suprema, y la mayoría de los hombres que gozan de la ciudadanía deciden las acciones que comprometen el destino común. En cuanto a la *representación*, entendida como un conjunto de instituciones cuyos miembros están habilitados a deliberar a los efectos de decidir sobre los asuntos públicos, en nombre de aquellos a quienes se les reconoce el derecho de otorgarles mandato, la misma se configura en la Europa de los Estados monárquicos y se imprime en la tradición en Inglaterra, al punto de constituir un modelo para todos los espíritus esclarecidos desde fines del siglo XVII. Por otra parte, la democracia representativa constituye una forma de sociedad política totalmente nueva, al combinar el principio de la soberanía del pueblo, la garantía de las libertades fundamentales de los ciudadanos, la abolición de la distinción de categorías y la formación de uno o varios órganos en los que se delega la autoridad pública, a través del sufragio universal, directo, indirecto, o de una combinación de ambos.

Recordemos brevemente que la democracia representativa no se instauró en un solo día. Los americanos adhirieron rápidamente a la república en 1777, pero dedicaron varios años a discutir la naturaleza y los poderes de la representación en los Estados (al precio de conflictos a veces violentos), antes de combinar el federalismo, el sistema representativo y el sufragio universal. La autoridad del pueblo se circunscribe entonces rigurosamente al ejercicio del sufragio, mientras que todos los poderes (ejecutivo, legislativo y judicial) proceden de la delegación de esta autoridad. Francia llegó a la democracia representativa después de un trayecto mucho más largo, sin admitir nunca la extensión misma de la representación. Recordemos que el mejor teórico del gobierno representativo de la primera mitad del siglo XIX, François Guizot, líder de la oposición liberal durante la restauración, después jefe del gobierno bajo la monarquía de julio, combatió furiosamente la democracia. En general, a los franceses les llevó mucho tiempo reconocer estas dos verdades fundamentales: en primer lugar, que el abandono de la idea de legitimidad absoluta significaba que el ejercicio de la autoridad suprema no podía ser traspasado de la monarquía al pueblo (las contradicciones en que se enredaron las asambleas revolucionarias mostraban el desconocimiento de este principio); en segundo lugar, que después de abolir la distinción de categorías, se volvía imposible encontrar un criterio de limitación del sufragio (el fracaso de los reiterados intentos por definir los derechos políticos en función de las capacidades fue igualmente instructivo). A mi entender, lo esencial es que la democracia representativa, cualquiera que sea la forma que asuma, se establece realmente sólo después que se han extraído las consecuencias de aquello que varias veces llamé *desincorporación* del poder. Desde el momento en que el monarca ya no encarna en su persona a la nación (o que la nación ya no está encarnada en la institución monárquica a la cual se asimila el parlamento, como en el caso de Inglaterra) el poder ya no puede disponer de la legitimidad absoluta; en otros términos, en aquél ya no está impresa la ley, ni el conocimiento último de los principios del orden social. Al mismo tiempo, en ausencia de una instancia generadora de la unidad sustancial de la sociedad, ésta ya no se

integra consigo misma. Mientras que el poder está sujeto a la búsqueda incesante de su legitimación, la comunidad política sólo puede descubrir y mantener su identidad poniendo a prueba sus oposiciones internas, relativas a la diversidad de intereses, de opiniones y de creencias que se agitan en su interior; la misma está destinada a resolver sus conflictos mediante el establecimiento de un escenario político, donde la división sea transferida y transfigurada. Por una parte, el ejercicio del poder depende de la competencia entre los partidos, y por otra, esta competencia, rigurosamente definida, confiere legitimidad a los conflictos que operan en la sociedad y les provee del marco simbólico que les impide degenerar en guerra civil.

Vale decir que la eficacia de la representación se encuentra estrechamente ligada al reconocimiento de las libertades políticas y civiles, y que estas libertades ponen de manifiesto la diversidad de lo social. Significa que la soberanía del pueblo constituye la referencia fundamental de toda acción política a condición de permanecer latente, excepto en los momentos en que se hace reconocer por el ejercicio del sufragio, y por otra parte, de una manera paradojal, puesto que requiere una disociación de los vínculos sociales y adquiere significado por la simple enumeración de las elecciones individuales.

Acabo da hablar de la creación de un escenario político. En efecto, el concepto de representación también debe conservar algo del significado que le da el lenguaje común. La democracia representativa no es sólo aquel sistema en el cual unos *representantes* participan de la autoridad política, *en lugar de* los ciudadanos que los designaron; aquélla le asegura visibilidad a la sociedad. Sin duda, tal visibilidad es sólo relativa. Lo que ocurre en el escenario político refleja el «Estado social», al precio de una distorsión a veces considerable. Se pueden desarrollar fuerzas, se pueden encender conflictos, que no encuentren expresión simbólica y que puedan trastornar el orden político. No es menos cierto que donde la democracia está firmemente establecida, y sus principios están interiorizados por los grupos que se enfrentan, toda acción social particular a causa de la representación está inducida a inscribirse en la generalidad de lo político. Quizás no haya ciudad o nación en la cual el poder

no le dé forma al «uno», más allá de la diferenciación social de status, de puestos y de roles. En este sentido, el poder, sea el del príncipe o el de los magistrados, instituye ya una dimensión de representación en la ciudad. El lo hace ofreciéndose a sí mismo en representación. Los modos de aparición del soberano, regulados con precisión, el fasto, el ceremonial que los acompaña, o la imaginería que testimonia su grandeza, alimentan la creencia en una sujeción común a la ley natural o divina. Por otra parte, quedan vestigios de esta práctica en la república democrática. Se requiere siempre un sistema de simbología particular para garantizar la idea de unidad de la nación y su permanencia en el tiempo. Pero mientras quienes detentan el poder monárquico o aristocrático no se hagan ver sino para mantener el misterio del poder como tal, para hacer reconocer el secreto de que son guardianes y que les confiere el derecho supremo a la decisión, el establecimiento de la representación democrática tiene como fin, al menos en principio, exhibir ante todos los resortes y los resultados de la deliberación pública, hacer legible la contraposición de los objetos de conflicto, generada por la diversidad de intereses y de opiniones dentro de la sociedad. En fin, descuidaríamos un aspecto fundamental de la representación democrática si no dijéramos que la representación, separándose de los electores, delimita un espacio en el cual se supone que el debate no tiene otro fin que desprender el interés general de los intereses particulares, aun cuando éstos, de tal o cual categoría social, sean el objeto de controversia. Los representantes no sólo no están en lugar de quienes los designan (observemos para poner en evidencia el efecto de la visibilidad política), sino que ellos no lo están también porque el nuevo espacio dispuesto por el hecho de su reunión les debe otorgar una libertad para juzgar, que en principio los habilita a oponerse a las opiniones de los electores; es más, el mismo en principio les prescribe ejercer, si es necesario, un rol pedagógico (recordemos de paso las ásperas discusiones que suscitó en América la fórmula del mandato imperativo y el papel que jugaron en el esclarecimiento final de la naturaleza de la representación).

La realidad, bien lo sabemos, está lejos de corresponderse con el esquema que acabo de trazar. Apenas la tenemos en

cuenta, y ya nos surgen dudas por todas partes. Debemos admitir que estos partidos, cuya competencia juzgamos esencial para la vida de los órganos representativos, a menudo están más preocupados por su propia conservación o por el crecimiento de su poder, que por el interés general. Desde hace mucho tiempo se ha puesto en evidencia su transformación en máquinas que no dejan mucho espacio para la selección de talentos. Además, no es necesario un análisis muy profundo para descubrir que la demagogia de los representantes del pueblo tiende a destruir la función de pedagogía política que ellos deberían asumir. No sólo los partidos están en el tapete. La burocracia de los sindicatos es un fenómeno igualmente conocido. Por otra parte, hay que reconocer que la extensión del espacio público (espacio donde se presume que la información circula libremente y que se cumple la confrontación de opiniones) va de la mano con el crecimiento de órganos que disponen de formidables medios para llegar al mayor número de personas, para captar su imaginación y formar su opinión. Si ahora observamos a los individuos, supuestamente iguales en derechos y libres en sus opciones políticas, tenemos que admitir que su desigualdad de hecho, y su inscripción en un sistema económico que mantiene de un lado el poder y la riqueza y del otro la mediocridad y la miseria, tienen como efecto el debilitamiento de la creencia en una comunidad política. Notemos nuevamente que cuanto más aumentan los esfuerzos por satisfacer las presuntas necesidades de las masas, tanto más se manifiestan, en un movimiento de retorno, nuevas formas de idolatría, particularmente a favor de una identificación con el líder político, que adopta los rasgos del campeón o de la estrella.

Podríamos multiplicar estas críticas, si nuestro propósito fuera escrutar los progresos de la perversión en los países donde fue implantada hace mucho tiempo. Habría que observar que la apreciación de esta perversión supone la capacidad de determinar los principios que garantizan la formación de una sociedad política diferente de todas las anteriores, cuya originalidad es el rechazo de la concordia y de la imagen de un orden bueno en sí mismo. De otro modo, la polémica antidemocrática, sea de los moralistas, de los filósofos o de los especialistas en sociología

crítica, no tiene consistencia verdadera. Se vuelve particularmente inexplicable que aquello que se condena, hablando de ficción democrática o de totalitarismo larvado, brille con tanta fuerza a los ojos de quienes conocieron la experiencia de la dictadura, como en el caso de América Latina, o bien la experiencia de un poder efectivamente totalitario, como en el caso de la Unión Soviética, de Europa oriental o de China. Aquéllos consideran como el bien más precioso las libertades políticas y las libertades individuales; ponen sus esperanzas en un régimen en el que sea instaurado un parlamento integrado por sufragio universal, en el que las elecciones no estén bajo control del gobierno, en el que se admita la pluralidad de partidos y de asociaciones, en el que se reconozca la independencia de la justicia respecto del poder.

* * *

Quizás podamos indagar mejor los caracteres de la democracia representativa, si prestamos atención a los obstáculos con los que tropieza en los países donde no hace más que esbozarse, luego de una dictadura. Las peripecias de la llamada «transición democrática» en Brasil me inducen a volver sobre el cuadro que he bosquejado y a afinar el análisis. Me propongo pues: 1) revisar la relación existente entre la representación política y el «Estado social» (término que me parece más adecuado que el de sociedad civil, si nos referimos a un país donde una parte importante de la población de hecho no goza de libertades fundamentales); 2) considerar la articulación del poder político y del poder del Estado; 3) subrayar los límites de la democracia en un mundo muy sujeto a las necesidades impuestas por el sistema capitalista y por el desarrollo de la técnica.

La representación adquiere su significado pleno solamente si está sostenida por una red de asociaciones en la cual se manifiestan iniciativas colectivas. La representación política, por más indispensable que sea, es sólo uno de los medios a través de los cuales los grupos sociales consiguen dar expresión política a sus intereses o a sus aspiraciones, y tomar conciencia de su fuerza y de sus posibilidades dentro del conjunto social. He

observado que las instituciones representativas contribuyen de modo decisivo a proveerle a la sociedad la visibilidad que necesita para conservar una coherencia relativa y para asegurar una integración relativa de sus miembros. Esto no nos debe hacer olvidar que a menudo existen (sea por debilidad o ausencia de una asamblea representativa, como por competencia con ella) sindicatos, asociaciones varias, minorías organizadas dentro de comunidades particulares, y también los llamados «movimientos sociales», que ejercen una función de representación, legalmente reconocida o no. Agregaría que se conocen modos de representación que juegan un papel importante durante un breve período; pienso en los comités de huelga, cuando el sindicato no puede o no quiere hacerse cargo de las reivindicaciones de los trabajadores; pienso también en los numerosos movimientos que hemos observado recientemente en Francia y que han llevado a la formación de «coordinaciones», destinadas ya sea a defender los intereses de una categoría, como a oponerse a los cambios considerados nefastos. Estos movimientos se han generado en contextos tan diferentes como la universidad, el hospital y el correo (la movilización de los enfermeros, categoría social que antes no se había distinguido por su dinamismo), constituyendo esto el fenómeno más destacable. Es necesario pues insistir en el hecho de que la representación institucionalizada se sitúa en un conjunto de formas representativas que puede ser muy rico, a falta del cual la misma corre el riesgo de ser poco eficaz. Esta es mi observación principal. Quiero subrayar la idea de que la representación no puede ser fecunda si no se arraiga en cierto terreno, si no se inscribe en un espacio social vivo, en el que circula la información, en el que se pueden expresar opiniones múltiples, y en el que pueda existir entre los grupos y los individuos diferentes una sensibilidad por los intereses y aspiraciones ajenos. Brevemente, la representación requiere el establecimiento de un espacio público, en el cual pueda operarse una modificación recíproca de los puntos de vista y pueda hacerse reconocer por la opinión pública la legitimidad de nuevos derechos.

Esto es lo que me conduce a revisar el concepto de participación, del cual se ha hecho un uso tan amplio. Me parece

importante discernir el carácter de la participación en su primer nivel. No hablo pues de la participación en las elecciones, tampoco de la que se asocia con la democracia directa. La participación en su primer nivel, a mi entender, implica el sentimiento que tienen los ciudadanos de estar involucrados en el juego político; no el sentimiento de tener que esperar pasivamente medidas favorables a su suerte, sino el de ser tenidos en cuenta en el debate político. *Participar* en primer lugar quiere decir: *sentir que se es parte*, y más precisamente, que *se tiene derecho a tener derechos*, retomando una expresión de Hannah Arendt. Esto supone, en primera instancia, que el mayor número de personas posible es capaz de imaginar los motivos o los móviles de la conducta de los actores políticos. En una notable obra, dedicada a la democracia griega, traducida al francés con el título *L'invention de la politique*, Moses Finley muestra el acontecimiento extraordinario que fue la entrada en el ámbito político de los campesinos, de los pequeños artesanos, y de los pequeños comerciantes que nunca habían tenido derecho a la palabra. Explica muy bien que, contrariamente a lo que enseñan numerosos historiadores, este fenómeno no supuso necesariamente una participación activa del pueblo entero, y que se cae en la utopía cuando se pretende encontrar en Atenas un modelo de democracia directa. Lo que hizo tan destacable ese hecho fue que, desde entonces, los miembros de la plebe pudieron proyectarse en el mundo de la política, mientras que frecuentemente, si no siempre, los actores principales siguieron siendo miembros de la élite. El hecho nuevo era que la plebe adquiría la facultad de evaluar el sentido de la acción de los líderes, de anticipar su estrategia, de comprender cómo se tramaban las intrigas. Esta facultad de imaginar el juego político es lo que en cierto modo caracteriza la experiencia democrática. Es evidente que ésta es imposible en la Europa del Antiguo Régimen, y en general, en toda sociedad donde la acción política se trama en secreto y depende de la decisión privada del príncipe y de su consejo o de un poder oligárquico. En estos casos, falta el poder de apreciar el juego de los actores, y por tanto, de ser actor virtual, mediante la imaginación. Ahora bien, me parece que precisamente esto es lo que surge de la historia de la mayor parte de los países de

América Latina: en el pasado, en su gran mayoría, el pueblo nunca estuvo en condiciones de llegar al entendimiento de la acción política. Vale decir que fue tan grande la fractura entre los campesinos, los obreros, los pobres en general, por una parte, y las élites, por otra, que no hubo ninguna posibilidad de concebir el significado de la intriga política. Utilizo este último término en un sentido que no es peyorativo; quiero decir que permanecían opacas la historia en curso, el lenguaje de los políticos, la puesta en escena de los conflictos. Me parece que en este sentido no hubo una representación real, aunque, como se sabe, a veces fuera establecida como principio y haya sido reconocido el pluripartidismo. El ejemplo de Paraguay, donde fue elaborada una constitución muy liberal, es el caso más sorprendente a este respecto. No puede haber verdadera representación, aunque esté admitida la competencia de los partidos, si el juego político se halla circunscripto a una élite, escapando al entendimiento y a la capacidad de intervención de quienes esperan que cambie su destino.

Al formular esta reflexión, quiero poner en evidencia aquello que, a medias, quedó en las sombras al comienzo de esta exposición: la relación entre lo político y lo social. Caeríamos en la ficción si, al querer rehabilitar el análisis que durante tanto tiempo ha sido desconocido en beneficio del análisis económico o del análisis en términos de clases, tratáramos de excluir lo político de lo social, cuando uno y otro son inseparables, aunque permanezcan distintos. Volveré sobre este punto; pero insisto, hay que volver a preguntar por los motivos de la fractura entre las élites y las masas, tan manifiesta en los países de América Latina. Dudo que una fractura tal haya tenido alguna vez en Europa la misma importancia, la misma profundidad, por lo menos a partir del momento en que se inició lo que apresuradamente podemos llamar «proceso de la modernidad». No hace mucho tiempo, releyendo *L'Ancien Régime et la Revolution*, yo consideraba el cuadro extraordinario que trazó Tocqueville del campesinado francés en vísperas de la Revolución. Tocqueville muestra que este campesinado, en gran parte convertido en propietario de tierras, sufría en definitiva constricciones feudales menores a las de la mayor parte de los otros países, seguía siendo

la masa de los excluídos, mientras que, por otra parte, la igualdad de las condiciones se volvía cada vez más fuerte, haciendo que los nobles y los burgueses participasen de las mismas ideas y a menudo poseyesen los mismos bienes obtenidos de la misma fuente, o sea la propiedad de tierras. Ahora bien, a pesar de este cuadro de la indigencia del campesinado, tan sorprendente en Francia a fines del siglo XVIII, el autor no puede dejar de observar que estos campesinos, aparentemente «cerrados e impenetrables», eran extremadamente sensibles al movimiento de las ideas y a los discursos sobre la igualdad que se estaban difundiendo. En general, no creo que en el siglo XIX haya existido una fractura tan grande entre las élites y las masas, ni siquiera en el primer período de la Revolución Industrial, que fue devastador para las poblaciones urbanas y obreras. Sería porque reinaba una incesante efervescencia en las masas (lo demuestran numerosos testimonios publicados hoy); en su seno había núcleos que accedían a una educación (general y en particular política) y que se sentían alentados por los debates públicos que agitaban a la burguesía. Una pequeña fracción de las élites se preocupaba por el destino de las masas, invocaba su emancipación, publicaba libros e investigaciones, en los que los trabajadores podían inspirarse para analizar su condición. Estos tenían la sensación de una sociedad en movimiento, de una expansión industrial, y de la que se podían beneficiar con sus luchas. Asistían al espectáculo de una clase que gozaba de derechos que había conquistado por la fuerza, que se había afirmado gracias a una revolución y que, aunque no lo supiera, difundía principios que se volverían en su contra. Brevemente, si la «cuestión social» podía plantearse plenamente era porque había una vida política que desbordaba el marco del Estado.

No se trata en absoluto de rebajar la función de la representación política en beneficio de aquella que ejercen los múltiples modos de representación surgidos dentro de la sociedad. Un fenómeno no se da sin el otro. Por una parte, el sistema representativo resulta eficaz porque hay una compenetración de lo social con lo político. Por otra parte, todo lo que hay de fecundo en las asociaciones, en las acciones comunitarias, en los movimientos a veces incontrolados que reavivan la exigencia de

una participación activa en la vida pública, adquiere un alcance general y durable solamente si se articula con la representación política. Si ésta se debilita, es decir, concierne a un número restringido de personas, entonces la reconstitución de los partidos y de un parlamento puede tener muy pocos efectos sobre la realidad. Así, debemos conciliar la idea de la fragmentación de las reivindicaciones y de las formas múltiples y a veces espontáneas de representación con la idea de una verdadera escena política.

Mis observaciones siguientes derivan de la misma preocupación, aunque atañen a la relación entre el poder político y el Estado. Abordaría la cuestión evocando el carácter de la ideología populista que tiende a confundirlos. Ahora bien, es gracias a la representación democrática que el Estado no se vuelve a cerrar sobre sí mismo, que no puede aparecer como el polo de la omnipotencia, dotado de una organización y una fuerza compactas. En la democracia, el Estado se haya sujeto a las demandas sociales más diversas, y en última instancia, está desposeído de decisión política. Este poder de decisión, como he dicho, está asignado a un gobierno que esencialmente es transitorio y que siempre depende de la adhesión del pueblo. Me parece que se trata de un fenómeno muy a menudo desconocido: la democracia suscita dos imágenes de poder. Por una parte, aparece el poder del Estado, que se presenta como una gran máquina; en virtud de su administración en muchos casos está decidido el destino de cada individuo. Pero esta gran máquina coexiste con algo que no es en absoluto una máquina, o sea, con un sistema móvil que supone la reconstitución periódica de los órganos de deliberación y decisión públicas; vale decir, un sistema que impide que se abata sobre los hombres una potencia única capaz de decidir todo y de encarnar la nación. En compensación, la tentación del populismo es hacer de modo que el gobierno y el Estado se conviertan en, y parezcan, casi la misma cosa. Se dice a menudo que el populismo rechaza la disociación entre la sociedad civil y el Estado, ¿pero no se debería observar que al mismo tiempo rechaza la disociación entre poder del Estado y poder político? Es así que se encuentran pervertidas todas las formas de representación social, desde el momento en que son integradas en

un sistema único de poder.

En la misma perspectiva, se encuentra otro tema sobre el cual querría llamar la atención: el de la defensa de los derechos de los individuos. Debemos comprender que estos derechos no sólo están ligados a cada individuo, sino que también hacen posible una real «socialización de la sociedad», a causa de la puesta en relación de las personas en toda la extensión del espacio social, del intercambio de opiniones, de la difusión de información. En todas las democracias occidentales se han formulado nuevos derechos en el transcurso de los siglos XIX y XX. Muchos dudan que estos derechos sociales y culturales sean fieles a la inspiración de los derechos fundamentales, es decir, de aquellos que fueron enunciados en la época de la Revolución Francesa. Ahora bien, es cierto que nunca tenemos criterios definitivos que permitan distinguir lo que proviene esencialmente del derecho y lo que, detrás de su fachada, no hace más que expresar los intereses de una categoría social particular. Sin embargo, ¿no es un signo de vitalidad democrática de una sociedad la exigencia reiterada de hacer reconocer por la opinión pública la legitimidad de una reivindicación? La reflexión sobre los nuevos derechos tiende a circunscribir muy a menudo el fenómeno a las relaciones de las colectividades con el Estado. Lo que me parece destacable, al examinar las luchas que desde hace decenios han movilizado a las minorías por la afirmación de sus derechos, es que la opinión pública está llamada a legitimar la reivindicación antes que el Estado formule su sanción y que sea modificada la legislación. En Brasil, la impotencia de los individuos y las colectividades para difundir sus reivindicaciones en un espacio público verdadero y para hacerlas reconocer como legítimas, es un signo inquietante de la persistencia de regímenes antidemocráticos.

Mi última reflexión se refiere a un problema mucho más amplio, que solamente voy a plantear. Si es claro que la democracia no se resume en el sistema representativo, también debería serlo que la misma tendría que responder a todas las cuestiones que se planteen en una sociedad moderna. Estoy persuadido de que la democracia es mucho más que un sistema de instituciones estrictamente políticas, de que constituye una

«forma de sociedad» en el sentido en que los clásicos en la antigüedad le daban al término *politeia*, o bien los filósofos iluministas al término *régime*. Cualesquiera que sean las variantes de esta forma de sociedad, sus rasgos son tan precisos que se la puede distinguir sin dificultad de las formaciones totalitarias o de los diferentes tipos de dictadura. Sin embargo, no podemos olvidar que la vida social está moldeada por el capitalismo, ni tampoco que el progreso de la técnica no cesa de transformar la relación de cada individuo con la naturaleza y con los demás. Ahora bien, tenemos que comprender que hay una parte de *necesidad* en el funcionamiento de la sociedad. Sin duda, no podremos nunca apreciar exactamente los límites de esta necesidad, puesto que en definitiva no es una necesidad *natural*, sino que es adventicia. Sin llegar a decir que el capitalismo procede de un sistema de valores arbitrarios, hay que reconocer que no es producto necesario de un proceso que se habría desplegado desde el comienzo de la humanidad haciéndola pasar de un modo de producción a otro. Sería absurdo pues querer hipostasiar el sistema capitalista en una entidad trascendente. Pero es cierto que en los límites de nuestra historia, vivimos la experiencia de la necesidad capitalista así como de la necesidad de la técnica. Ahora bien, la democracia no ofrece respuestas para todos los problemas que plantean la economía de mercado y la concentración internacional de capital. Es una evidencia que importa reconocer y compartir, en particular en los países donde la transición democrática crea expectativas inicialmente desmesuradas. Tenemos que atrevernos a explicar que la democracia no sabría resolver los problemas que derivan de los desórdenes del mercado mundial. Por otra parte, nada sería más peligroso que reiterar una definición estrictamente política de la democracia. De hecho, la democracia está ligada al capitalismo, al mismo tiempo que se distingue de éste. ¿Quién cuestionaría que ambos están ligados históricamente? Es un hecho que la autonomía relativa de la sociedad civil y la expansión de las libertades individuales están en estrecha connivencia con la nueva organización económica. Pero una cosa es reconocer esta afinidad y otra es comprender que la democracia, en razón de sus principios, por la articulación que establece entre dere-

chos políticos y sociales se enfrenta con la exigencia de corregir los efectos del capitalismo, a cuya lógica no puede sino oponerle otra. No es cierto que una gestión democrática de la sociedad sea idéntica a una gestión oligárquica o burocrática, ni tampoco que a aquélla le baste la ideología liberal. Alcanza con ver cómo en ese país ultramoderno que es Brasil reina un capitalismo «salvaje», sin compensación social, indiferente al destino de los trabajadores y a sus derechos, para medir la distancia inmensa que lo separa de una democracia occidental. Por cierto, Francia conoce desigualdades, algunas de las cuales son consideradas insoportables tanto por las fuerzas de derecha como por las de izquierda. Por cierto, la pobreza y la desocupación crean nuevos problemas, pero nadie duda que esta situación sea sentida como algo intolerable. Las encuestas lo demuestran. Una conciencia de la comunidad, por más difusa que sea, hace difícil y doloroso admitir el hecho de la exclusión de una fracción de la población.

Vale decir que la «transición democrática» no puede ignorar las exigencias de una transformación social, y debe incitar a formular un programa claro de limitación de los efectos de la pobreza y acompañarse de una auténtica lucha contra el fenómeno de la exclusión. La ideología liberal no responde a estas exigencias, continúa alimentando el desprecio por la democracia de masas. Pero actualmente no podría existir una democracia que no se haga cargo de las necesidades y de las aspiraciones de las masas. Se puede tener conciencia de los efectos perversos que ha suscitado la conversión de una democracia limitada en una democracia de masas; se puede tener cuidado de los peligros de una nivelación y un conformismo cada vez mayores. Pero nada nos puede sustraer al desafío de la democracia de masas. En este sentido, es importante buscar un nuevo lenguaje político, que no tema declarar como propia una ética democrática, que haga comprender precisamente en qué se distingue la democracia del liberalismo y del populismo, y que al mismo tiempo sea «realista», indicando los problemas que la democracia no puede resolver. La democracia como forma política de sociedad, como forma simbólica, no puede traducir sus principios en la realidad empírica y decidir acerca del modo de funcionamiento de la economía o de los fines de la técnica. Por otra parte, si es cierto

que la democracia tiene la capacidad de acoger el conflicto, la divergencia de intereses, la misma heterogeneidad de lo social, esto significa que tiene una capacidad, que le es propia, de dar acceso a lo real. A pesar de lo que afirma el liberalismo, lo real no se reduce a los efectos de presuntas leyes económicas; el acceso a lo real supone que se tenga permanentemente en cuenta aquello que antes se llamaba «cuestión social».

Las formas de adhesión al Estado

Eugène Enriquez

Eugène Enriquez es sociólogo y psicólogo social de la universidad de París VII, y autor, entre otras obras, de *De la horde à l'Etat* (1983) e *Inmuable et changeant illusion* (1985). El siguiente es el texto de una conferencia pronunciada en Ginebra durante el 13[er] coloquio de la Asociación Internacional de Sociólogos de lengua francesa en setiembre de 1988.

Con frecuencia se parte de esta hipótesis: desde el derrumbamiento del nazismo, por una parte, y la degeneración de la creencia en la construcción de una sociedad comunista de «radiante porvenir», por otra, es decir, desde la desaparición o la suspensión de los grandes mitos e ideologías occidentales (difundidos por el mundo) y encarnados por líderes carismáticos, como Hitler, Stalin o Mao, las sociedades modernas estarían desprovistas de afectividad política o habrían alcanzado el punto en que esta afectividad no expresaría más que un aspecto menor del funcionamiento de la vida política y social.

Ahora bien, esta hipótesis supone la idea (o el mito) de la racionalidad de lo político y de hecho sólo arroja luz sobre la dimensión aparente y deja en la oscuridad toda una parte de la vida política (quizás la más importante), considerada molesta y poco manejable.

Por mi parte, yo sostengo la hipótesis inversa: aunque el proyecto de los Estados modernos sea administrar el conjunto de las actividades de los ciudadanos y asegurar su dominio sobre éstos, trataré de mostrar que este proyecto está marcado con el sello de la ilusión y que de hecho es necesario reconocer, como Freud lo supo hacer por primera vez, el papel capital jugado por las pasiones y pulsiones en la dinámica de los Estados-naciones.

Si bien gobernar implica siempre un rol operativo que requiere la utilización de conocimientos para «administrar las cosas y las personas» y controlar sus comportamientos, ello

implica igualmente un rol pulsional y fantasmático que tiene el objetivo de hacer que los actores sociales sean capaces de amar la propia tierra, una ideología, un partido, un hombre e identificarse poco o mucho con éstos. Sin un mínimo de consenso, sin la formación de un vínculo libidinal canalizado en las actividades productivas o sublimado en las actividades lúdicas y estéticas, uniendo a las personas entre sí y promoviendo entre ellas las relaciones de afecto, de ternura, de camaradería, en una palabra, de solidaridad, ningún Estado-nación podría ni instaurarse ni perdurar. Y esto particularmente en nuestras sociedades modernas (las sociedades posteriores a la Revolución Francesa) que quisieron instituir el Estado como el nuevo Trascendente Sacralizado, capaz de exigir de cada uno de los que recurren a él, la adhesión a los ideales que promulga y la renuncia a una parte o a la totalidad de sus deseos (todo Estado tiene como fundamento la renuncia consciente –por intermedio de la represión– o inconsciente –a través de los mecanismos de opresión– a ciertos deseos individuales o grupales considerados no socializables)[1], no pudiendo el Estado existir si al mismo tiempo no es (o al menos no aparece) en ciertos aspectos como una comunidad. Las sociedades del antiguo régimen habían resuelto este problema gracias a la invención de la ficción jurídica del «doble cuerpo del rey», como lo demostró el historiador Kantorowicz[2]. Más allá del cuerpo real del rey, se levanta el cuerpo *simbólico* del rey. «Este cuerpo simbólico reúne en sí tres atributos: ser el representante terrestre de Dios, ser el garante de la ley, ser el principio de los órdenes que hacen posible el gobierno de la nación. Cuerpo-Dios, cuerpo-ley, cuerpo-política, el rey encarna en él el mantenimiento de una colectividad ligada al cosmos, que vive bajo la égida de la

1. Freud escribió al respecto: «¿...se logrará, y hasta qué punto, disminuir el fardo que es el sacrificio impuesto a los hombres de sus instintos, reconciliar a los hombres con los sacrificios que siguen siendo necesarios, y recompensarlos por éstos?» (*L'avvenire di una illusione*, Boringhieri, Torino, 1975).

2. E. Kantorowicz, *The king's two bodies*, Princeton, 1957.

legitimidad y no de la arbitrariedad»[3]. El rey era pues a la vez el Estado y la comunidad encarnada. Ya no es lo mismo desde la Revolución Francesa. Procediendo al parricidio real, los revolucionarios proclaman que los hombres pueden establecer un pacto social duradero sin tener necesidad de creerse descendientes de un padre sagrado. Al hacer esto, plantean el problema de la cohesión del cuerpo social y su representación. Dicen que el nuevo Estado creado tomará a su cargo las aspiraciones de la comunidad. Esta vez se trata de una comunidad compleja, efervescente, que puede a la vez (y sucesivamente) comportarse como un grupo poseedor de una identidad fuerte en el que se traban vínculos consensuales, o fraternales, y en el que los individuos viven bajo la égida de normas comunes, y comportan de un modo agonístico, queriendo cada uno de ellos hacer prevalecer «sus pasiones e intereses», valiéndose de las luces de la Razón para satisfacer la necesidad de la «muerte del otro».

Tal comunidad, contradictoria en su esencia misma, será empujada a dejarle a un aparato de Estado la tarea de introducir, como escribió Hegel, la «unidad en la diversidad» por temor a fragmentarse en clanes o fracciones, y por tanto, a entregarle progresivamente a profesionales de la política el derecho de redactar las leyes, los decretos y reglamentos e instituir normas de funcionamiento social. Así se constituirá, por un lado, la comunidad denominada «sociedad civil», portadora de turbulencia y cambio, y por otro lado, el Estado, garante de la coordinación, del respeto a las reglas de juego y de la unidad-identidad (M. Blanchot).

La autonomización del Estado nunca será completa, ya que la razón misma de esta autonomización es la capacidad del Estado de crear una *comunidad de derecho* y de hacer desaparecer (o regular), por la acción legal, la violencia siempre pronta a surgir en la sociedad civil (al estar la igualdad preñada por el antagonismo de los hermanos). Sin embargo, el Estado, fuerte en su rol, aumentará progresivamente su dominio sobre los

3. E. Enriquez, «L'art de gouverner», en autores varios, *Les trois métiers impossibles*, Les Belles Lettres, 1987.

ciudadanos y se convertirá en el nuevo Trascendente Sacralizado, sabiendo muy bien que no puede mantenerse si no obtiene la adhesión de sus mandantes. Aquél instituirá pues lo que yo denominé «el control de amor»[1].

Las formas de adhesión exigidas por el Estado al ciudadano son muy diferentes, según la naturaleza misma del régimen político que adopta, aunque ciertos regímenes tomen algunas de sus características de otros que aquéllos rechazan.

La adhesión exigida por el Estado total (o dictatorial)

Denomino Estado total (según otros autores)[2] al Estado que quiere acceder al status de *sagrado único* y también a la esfera de lo *numinoso*[3], en la medida en que este término remite no sólo a la trascendencia, sino también a lo misterioso, que atrae y aterroriza a la vez. En tal caso, el Estado domina al conjunto de sus ciudadanos que están ligados a él por una deuda de reconocimiento. Todo viene del Estado, todo debe retornar a él.

Este Estado que afirma la existencia de una comunidad compacta, totalmente identificada con el aparato de Estado que se presume expresa la voluntad popular, no puede forjarse sino adoptando un sistema de referencia fuerte que le asegure su legitimidad. Esta referencia puede ser simplemente una *religión* (el catolicismo en tiempos de la inquisición, el Islam tal como es vivido por los adeptos de Jomeini) o un *mito sobre los orígenes* (el nazismo). La misma debe constituir una *Weltanschauung*, capaz de dar las respuestas adecuadas a todas las preguntas, debe presentarse como la *verdad última*, de la cual la nación o la raza *elegida* deben ser las propagandistas.

Esta verdad debe ser pronunciada por un *héroe* (no le doy

1. E. Enriquez, «Contrôle et totalitarisme», en *Connexions*, N° 10, 1974.
2. Es Carl Schmidt quien forjó el concepto de estado total en su discurso de 1931, «Der Hutter der Verfassung».
3. Rudolf Otto, *Le sacré*, Payot, París, 1949.
Numinoso: aquello que es relativo a *numen*, el espíritu divino (N. del T.).

ninguna connotación positiva a este término), el hombre que, como escribió Freud, sabe «salir de la formación colectiva», es decir el hombre que en un comienzo no tuvo miedo de hablar en el desierto, de encontrarse solo, de ser humillado (o despreciado) por sus conciudadanos, de constituir «una minoría activa» (S. Moscovici) capaz de estremecer a la «mayoría compacta» (fórmula de Ibsen, a menudo retomada por Freud). Este héroe, representante de lo numinoso, es él mismo *numinoso*. Logra ser escuchado por su capacidad para desafiar las normas sociales, para denunciar la «podredumbe» del mundo actual para proclamar la necesidad de la redención, para sentirse capaz de recrearla por su sola palabra (sustituyendo así el linaje social de la generación con una genealogía cultural). Naturalmente, tal discurso de tipo paranoico no puede ser enunciado ni escuchado, sino en ciertas circunstancias históricas, aquéllas en que amenaza el caos y la vida cotidiana aparece como apocalíptica. Este discurso es el del imposible, se dirige directamente al inconsciente de los sujetos y los instala directamente en un imaginario engañoso en la medida en que anuncia que los sueños más fuertes pueden y deben convertirse en realidades. Desarrolla en aquellos que lo escuchan la pasión erotomaníaca, erotomanía dirigida siempre al hombre considerado «de bien» pasión que se complace en la pasividad mortífera.

Este héroe (si consigue tomar el poder) se convierte entonces en un *Führer*, un *Duce*, un guía. Se transforma en heredero de la omnipotencia del padre primitivo, un ídolo que ofrece su amor al pueblo. Se erige en dueño de las ilusiones, en mago «capaz de crear lluvia y buen tiempo»; utilizará para ello el mecanismo de la fascinación (cercano a la hipnosis)[1]. Pero a cambio, exige el amor total por él, por el Estado y la comunidad que encarna, por el mito al cual se refiere y los valores que proclama. Exige

1. «En la fascinación lo que está en juego es la posibilidad de perderse en un *ser* y de allí *reencontrarse*. Por la fusión amorosa con el ser fascinante, el individuo deja su envoltura corporal y se convierte en miembro del «gran todo», su yo se dilata y engulle el mundo externo, se vuelve diáfano y por tanto un Dios con sus atributos de omnipotencia» (E. Enriquez, *De la horde a l'Etat*, Gallimard, París, 1983).

adhesión, sumisión total, devoción, admiración, idolatría. Que tengan cuidado sus enemigos (él los necesita, pues el jefe de un Estado total por esencia tiene necesidad de víctimas propiciatorias): quien no es prisionero del discurso de amor no es digno de vivir.

Obtendrá muy a menudo lo que desea, ya que los seres humanos, como subraya Freud, tienen sed de ilusiones cuando están en situación de penuria, de abandono, de pérdida de sus puntos de referencia. Necesitan pues un polo idealizado que les indique el buen camino; se vuelven «enfermos del ideal» y están dispuestos a todos los sacrificios, hasta los últimos. Dicho de otro modo, un líder tiene más posibilidades de tener seguidores en la medida que el ideal que propone obliga a cada uno a vivir en condiciones más duras, y si es necesario a sacrificar su vida, pero con la condición de que al mismo tiempo sean identificados enemigos que puedan ser el blanco de la agresividad acumulada. Un ideal colectivo tiene mayores posibilidades de complacer cuando apela al odio[1] hacia otros, permitiendo así a cada uno librarse del odio a sí mismo[2]. De esta manera, los sujetos podrán colocarse ellos también en una posición paranoica y tratar de realizar los fantasmas más mortíferos.

El Estado total (y su líder) despierta en cada uno la pulsión de muerte que habitualmente permanece silenciosa y disimulada. Algún día, esta pulsión se vuelve hacia el Estado que encuentra su fin en el apocalipsis que había estado en su propio fundamento.

La adhesión exigida por el Estado totalitario

El Estado totalitario presenta semejanzas con el Estado total pero se diferencia de éste en varios puntos esenciales a medida que se establece a largo plazo.

En el inicio de su instauración, por medio de la violencia,

1. E. Enriquez, *Aux carrefours de la haine*, EPI, París, 1984.

2. E. Enriquez, *Immuable et changeante illusion*, *Topique*, 1985.

aquél trata de identificar la comunidad con el Estado, pues se sabe representante de «todo el pueblo». Sus valores se estructuran en una ideología enunciada por un líder carismático (o más de uno) que se apoya sobre un partido único. El mismo exige de los ciudadanos una adhesión total y una fe inquebrantable en la posibilidad de la creación progresiva de una sociedad en la que todas las divisiones fundamentales (en particular la división en clases sociales) habrán desaparecido.

Surgido del fervor revolucionario y de la voluntad de un gran número de ciudadanos de abolir las desigualdades y construir una sociedad en la cual reinará «el buen poder» colectivo, el Estado suscita entusiasmo y amor.

Si existen obstáculos, no pueden ser sino el efecto de contrarrevolucionarios que sienten nostalgia por el antiguo régimen envilecido. Para ellos, la eliminación física, el campo de concentración o, más tarde, el hospital psiquiátrico, serán el único futuro.

En estos aspectos, el Estado totalitario parece un gemelo si no un clon del Estado total y pensadores de alto nivel como Hanna Arendt[1] creyeron poder identificar el uno con el otro. Ambos corresponderían al «sistema totalitario».

Sin embargo, desde el inicio (y este movimiento no hará sino reforzarse) aparecen diferencias claras. Los dirigentes no se refieren ni a una religión ni a un mito de los orígenes sino a la verdad *científica* contenida en el discurso marxista. No apelan al pasado sino al porvenir glorioso. No tratan de hablarle al inconsciente del pueblo, sino a su razón. Puede que en ciertas ocasiones, como en los grandes *rituales* conmemorativos, traten de hablarle al preconsciente o al inconsciente de los individuos. Las personas adhieren a un gran proyecto de transformación que no reviste ningún carácter paranoico y que se pretende como expresión de la pulsión de vida.

Ciertamente se producen desviaciones. Los ejemplos de Stalin y de Mao están allí para demostrar la atracción del Estado totalitario por el Estado total. Son instaurados mecanismos de

1. Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, Seuil, 1972.

fascinación; el líder se transforma en Dios, suscitando el amor frenético de sus ciudadanos por él (al menos oficialmente).

Pero el régimen totalitario puede subsistir después de la desaparición de su líder. Aquél nunca quiso ni el apocalipsis ni la guerra, gusta de la dominación, posee una *ideología* (la doctrina marxista) fácilmente exportable (aunque algunos obstáculos aparezcan hoy), al ser de alcance universal (mientras que el mito nazi es de una tierra, una nación y una raza), y ha establecido una capa burocrática «totalmente desarrollada»[1] y separada de los ciudadanos, que se ocupa no sólo de la vida política y económica, sino también de la vida privada de los ciudadanos. El régimen se construyó pues para durar.

Las divergencias con el Estado total aparecen entonces abiertamente. La verdad científica, que se ha convertido en ideología oficial, se hace referencia obligatoria, pero en la que no cree la mayoría de la gente (incluso los dirigentes).

Basta cumplir los ritos (el *ritual* reina aquí, como el mito en el Estado total), fingir, aceptar las decisiones tomadas por los burócratas que apuntan a la masificación de la sociedad. Sin embargo, el resultado es otro. La disidencia aparece (en casos raros), y sobre todo la no adhesión pasiva (pues la conformidad es el único refugio frente a la arbitrariedad existente en la aplicación de las leyes), la evasión de las normas, la viveza, la apatía, el alcoholismo y la corrupción se convierten en las nuevas reglas. Allí donde se había querido edificar una sociedad homogeneizada y masificada, se asiste a un retorno de los asuntos privados, a acciones (todavía tímidas) de pequeños grupos, a nuevas interacciones, al resurgimiento de identidades culturales.

Si no quiere transformarse en un Estado puramente policial (los Estados puramente policiales no duran, sólo pueden mantenerse aquellos que se apoyan en la policía y en el amor dirigido a un líder idealizado), dicho Estado tendrá que intentar acercar progresivamente el pueblo al Estado, transformar su capa de burócratas, devolverle la palabra a los ciudadanos. Dos reacciones

1. Cornelius Castoriadis, *Devant la guerre*, Fayard, 1984.

son posibles: o el ciudadano, habituado a obedecer formalmente y a arreglárselas en la práctica, no responderá a esta expectativa, o levantará la voz, los deseos reprimidos se desbordarán y difícilmente serán controlables (por ejemplo, los acontecimientos de los países bálticos, de la Armenia soviética, de Georgia, o aun las transformaciones profundas que afectan a las sociedades húngara y polaca). Una nueva adhesión razonada y razonable, tal como la pueden desear los dirigentes modernistas, es la circunstancia menos probable, lo que no quiere decir que no pueda apostarse por ella.

La adhesión exigida por el Estado democrático moderno

Aquí no evoco sino la forma actual de la democracia, que regularmente se aleja de sus principios de base: el pacto social duradero entre hermanos iguales, la razón compartida y la virtud como valor cardinal. Sin duda, estos principios eran difícilmente aplicables.

El Estado democrático moderno (el Estado de la «sociedad de la información y la comunicación») funciona bajo la égida de dos fantasmas que determinan conductas apropiadas y aparentemente contradictorias: el de la aptitud y la *profesionalización* del poder que favorece un gobierno racional, y el de la seducción de las masas y la *personalización* del poder.

Analicemos mejor estos dos puntos:

1) Un Estado moderno, situado frente a problemas hipercomplejos, para tratarlos opta por dotarse de un cuerpo de expertos (digamos, de tecnócratas) especialmente formados para tomar las decisiones más pertinentes. El aparato de Estado se vuelve pletórico; en cuanto a las grandes corporaciones (tanto empresas públicas como privadas) que juegan un papel preponderante, muy frecuentemente son dirigidas por egresados de grandes institutos, educados en la gestión racional. Triunfa pues el saber llamado «científico» (de hecho negación de la ciencia que siempre sabe cuestionar sus hipótesis y sus demostraciones), el deseo de control y anticipación del futuro, el cálculo de costos

y beneficios, la negación del otro como otro (un individuo que no presenta otro interés sino el de ser a la vez un productor y un consumidor activo), en otras palabras la *perversión*, en tanto la perversión es siempre fetichización del instrumento y de la técnica y transformación del otro en objeto manipulable y esclavizable; la perversión que encuentra su perfección en un mundo concebido como mundo de intercambio económico en el cual todo (esta vez absolutamente todo) se compra y se vende.

Cuando el Estado es dinámico y estimula el crecimiento económico, los ciudadanos se habitúan a confiar en él para arreglar el conjunto de sus problemas (es el Estado providencia). Los individuos y los grupos son sumisos, se dedican a sus asuntos pero al mismo tiempo protestan con fuerza cuando sienten que han sido cuestionados los derechos que han adquirido o los beneficios a los que se han acostumbrado. Aceptan ser castrados, a cambio le exigen al Estado, transformado en madre nutricia, la completa satisfacción de sus necesidades. Se encuentran en un estado de «participación dependiente»[1] y manifiestan cada vez menos interés por los asuntos del Estado, convenientemente administrado por algunos expertos, que estiman más fácil realizar la felicidad del pueblo (asimilada al aumento del nivel de vida) sin su concurso.

Las cosas se echan a perder cuando la actividad económica se enlentece, la desocupación se hace permanente, se ponen de manifiesto desigualdades irritantes, la sociedad dual se convierte en realidad, y cuando los expertos muestran de hecho su relativa incompetencia y de manera brutal su desprecio por la gente. En todas las esferas se empieza a tomar conciencia que para ser dinámica, una nación debe estar movida por ideales. Tales ideales favorecen una adhesión más sostenida, que debería traducirse en una mejor identificación con el Estado y un nuevo espíritu de empresa.

Habiendo prácticamente fracasado la racionalidad, otras palancas deben ser inventadas.

2) Aquí es donde interviene la formulación de ideales

1. Alain Touraine, *La societé pos-industrielle*, Denoël, 1969.

puntuales, pobres en su contenido pero aprehensibles por todos: en Francia, por ejemplo, la modernización, la educación generalizada, la empresa estratégica y activa, la identidad francesa o la necesidad de la lucha contra el SIDA o la miopatía serán propuestos como temas movilizadores. Pero tales valores son poco susceptibles de movilizar y hacer adherir a los ciudadanos, si no son proclamados por líderes, verdaderos «actores» profesionales que tratan de *seducir* al pueblo.

Ciertamente, todos los dirigentes siempre han querido, como ya lo decía Luis XIV, «tocar a los nobles y encantarlos», «gustar a sus súbditos» y «poseer sus espíritus y corazones»[1], ciertamente en todos los tiempos «el poder político ha sabido obtener la subordinación por medio de la teatralidad»[2] y los líderes han debido comportarse como artistas cumpliendo su papel en el teatro del mundo, pero nunca la «teatralidad» había sido llevada hasta los extremos actuales. La multiplicación de los medios de comunicación de masas y el progreso tecnológico han jugado un papel esencial en la *théocratie*[3] pero no han hecho más que acompañar la necesidad de adquirir los votos y la adhesión del pueblo por la seducción. Se sabe que la seducción es jugar con las apariencias. Si la época barroca fue el triunfo de la apariencia (las fiestas de Luis XIV fueron fiestas barrocas, basta con recordar simplemente los «placeres de la isla encantada»), asistimos a una renovación del espectáculo barroco, atomizado, desmesurado y un poco descompuesto. Los discursos en la televisión, los programas del tipo «La hora de la verdad», «Preguntas a domicilio», los enfrentamientos de los candidatos que se parecen cada vez más a partidos que deben determinar un vencedor y un vencido, los verdaderos espectáculos de la elección presidencial en Francia con efectos musicales y láser, los carteles donde cada uno tiene que proponer un rostro y una consigna «provocadora», las pancartas, las camisetas con el nombre del

1. Citado por P. Ansart, *La gestion des passions politiques*, L'âge d'homme, 1983.

2. Gilles Balandier, *Les pouvoir sur scènes*, Ballard, 1980.

3. G. Balandier, ibid.

candidato y también, especialmente en Estados Unidos, la utilización de los actores de cine, los cantantes de rock y las sueltas de globos tienen como finalidad enmascarar la vacuidad y la trivialidad de los ideales propuestos (combatir la injusticia, asegurar la paz, promover la igualdad de los sexos en el trabajo...), hacer desaparecer las cuestiones de fondo (pero quizás éstas realmente ya desaparecieron, no teniendo ya nadie ni mito ni ideología fuerte que proponer) y sobre todo *deslumbrar* (y sabemos que el deslumbramiento tiende a volver a la gente ciega). Pero los ciudadanos no se engañan. Si ellos están deslumbrados por un momento, si son capaces de apreciar el espectáculo, a menudo mantienen sus reservas y, si adhieren, lo hacen de manera «blanda». El Estado democrático necesita movilizar a los ciudadanos y hacerlos participar en la construcción del país. Lo menos que se puede decir es que los medios utilizados (ya sea la profesionalización o la personalización del poder) no parecen adecuados a este objetivo. Poco fervor, poco entusiasmo (el desmoronamiento de la creencia en la acción de los partidos políticos y los sindicatos es uno de los síntomas destacables de ello). La gente se repliega a su espacio privado, la corrupción se generaliza y la delincuencia se hace común. El Estado mediático está fracasando en su espectáculo. Sin embargo, no es por que no dé pruebas de imaginación en la puesta en escena, sino proque tal vez los ciudadanos esperan otra cosa.

La adhesión exigida por el Estado de la democracia inventiva

Si la apelación al mito engendra el Estado paranoico, la apelación al rito, el Estado totalitario burocrático, la apelación al espectáculo seductor, una democracia vaciada de contenido, ¿qué queda? ¿La desmovilización general se convertirá en la norma y nuestras sociedades se contentarán con chapucear su porvenir?

1. Claude Lefort, *L'invention democratique*, Seuil, 1985.

A esto tratan de responder los sostenedores de la democracia inventiva. Si la democracia es una invención permanente[1], si la sociedad llega a reconocerse como la fuente última de la creación institucional[1], significa que los juegos nunca se concluyen. No obstante la democracia inventiva sea una forma a la que aspiran numerosos grupos, la misma nunca pudo existir plena o durablemente, aunque algunos de sus aspectos se pueden señalar en los Estados democráticos modernos. Se trata pues de describir suscintamente un tipo de Estado por nacer (que tal vez no nazca jamás).

Digamos para empezar, que todos los esfuerzos de los socialistas utópicos del siglo XIX, de los sostenedores de la autogestión y de la autonomía se dirigieron a la instauración de dicho régimen, y que éste corresponde pues a una corriente subterránea, pero profunda.

Tal Estado debería recordar que en nuestras sociedades modernas, la comunidad no puede identificarse totalmente con el Estado (sin riesgo de forjar un Estado total o totalitario) ni estar totalmente separada del mismo (sin riesgo de disolución del tejido social y transformación del ciudadano en espectador o ser de «resentimiento» y reivindicación). Podría recordar las experiencias de las sociedades arcaicas (la necesidad de la interacción, de la convivialidad, de la identidad profunda), de la sociedad ateniense del siglo V o de los momentos revolucionarios en Francia en el 89 y en el 93, en Rusia en 1917 y en España durante la guerra civil.

Dicho Estado debería tener una concepción de la regulación social cercana a aquella que indica la segunda teoría de la cibernética. Esta nos dice que la regulación es el fruto del ruido inesperado, del desorden, de la lucha social y del vigor de los movimientos sociales, que la misma es pues la consecuencia de los esfuerzos contradictorios de la mayoría. Esta concepción sostiene que lo real es lo más difícil de aprehender, ya que está lleno de disonancias y es el lugar de acción, tanto de las

1. Cornelius Castoriadis y Daniel Cohn Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, Seuil, 1987.

pulsiones de vida como de las pulsiones de muerte. Enuncia que el desorden es creador, si se lo entiende, como portador de un nuevo orden y no como anunciador de la máxima entropía social. Que no todo ruido es signo de creatividad (a menudo hay «mucho ruido por nada»). Pero la consideración del ruido puede y debe permitir disociar lo que en el suceso o en la palabra no oída puede ser portador de efectos constructivos de lo que no es sino el discurso del contrasentido y de la pasión sin frenos. Habida cuenta de esta interpretación de lo real, los responsables elegidos (expertos no sólo en su técnica sino también en la comprensión de los fenómenos sociales) deberían tratar de proyectar y promover políticas que permitan que el conjunto social se afirme sin creer en la posibilidad de intervención de ellos en todos los aspectos de la realidad, cuidando de no hacer subir el nivel de expectativas de los ciudadanos.

También éstos deberían ser dueños de la gestión de su destino. Para ello, es necesaria la más amplia descentralización, debiendo las iniciativas locales poder ser ligadas a proyectos políticos de conjunto a fin de no poner en peligro la cohesión (turbulenta) del cuerpo social.

Los responsables del Estado ya no se definen entonces como única fuerza instituyente; los grupos, asociaciones e individuos que tienen la voluntad de reflexionar, hablar y actuar de manera abierta, con la reserva de «transgredir» las normas, constituyen igualmente fuerzas instituyentes. En otras palabras, unos poderes deben estar en condiciones de encontrarse con otros poderes, unos proyectos sociales deben confrontarse con otros proyectos antagónicos. Es la condición para que la sociedad no caiga ni en la apatía ni en las revueltas sin horizonte. Ciertamente, son previsibles numerosas negociaciones. Pero éstas enseñarán a los grupos a conocerse, a reconocerse, a habituarse a la interacción, a no ceder ante el fantasma de la omnipotencia.

En todo lugar donde pudiese, tal Estado debería desarrollar laboratorios de análisis social, a fin de captar con mayor lucidez la complejidad de los problemas que pueden desembocar en un oscurantismo generalizado.

Muchas de las características enunciadas existen en la realidad. La negociación está a la orden del día; la franqueza, la

discreción y la moderación en las acciones (en lugar de lo espectacular) comienzan a no ser ya simplemente temas electorales. Los deseos de hablarse, de aceptar la alteridad irreductible de cada ser humano y de comunicar verdaderamente, que desde el inicio del desarrollo de la disciplina psicosociológica han sido las preocupaciones centrales de los psicosociólogos, ya no hacen sonreir a ciertos hombres de Estado. Ello no impide que aún estemos en los primeros balbuceos. Por otra parte, estos deseos y métodos pueden ser desviados de su función: como prueba está el éxito de las técnicas de comunicación, que de hecho no apuntan sino a proveer una nueva retórica a la persuasión.

Aún no está echada la suerte. Lejos de ello. Pero si tal Estado viera la luz, no tendría que exigir la adhesión de los ciudadanos, ya que no tendría otro rol (aunque sea un rol considerable) que el de ser garante de la posibilidad de la creación y la transformación de identidades individuales y colectivas contrastadas. No se exige la adhesión sino cuando ésta se da espontáneamente. Si las personas quieren participar realmente, harán del Estado la prolongación de sus acciones. Soñemos, pues las sociedades que no sueñan son sociedades que mueren, pero mantengamos los ojos abiertos y cuidémosnos de ilusiones demasiado seductoras.

* * *

A pesar de estas últimas reflexiones sobre la democracia inventiva y sobre la realidad de algunos de sus aspectos[1], es evidente para el analista social que la edificación de un Estado que sea expresión de la comunidad sin identificación de ésta con aquél, que sepa hacerse cargo de las aspiraciones contradictorias de los ciudadanos, tiene pocas probabilidades de aparecer. En efecto, los Estados dictatoriales tienen el mito y los métodos de fascinación a su disposición; los Estados totalitarios, los ritos y los

1. Los movimientos sociales, aunque relativamente silenciosos, no han desaparecido y pueden reaparecer en el momento más inesperado; ellos son particularmente fuertes en los países del este europeo, justamente donde los teóricos piensan que no pueden surgir.

métodos de coacción cuando se establecen. Los Estados «teatrales» juegan con los arreglos barrocos, lo espectacular, las apariencias y la seducción. La democracia inventiva no cuenta más que con la aceptación del diálogo y el rechazo de la violencia, teniendo en cuenta la presencia en su seno de las pulsiones de vida y muerte. Ahora bien, nada es más difícil que el diálogo, la interacción, la negociación y, más claramente en términos freudianos, el triunfo de Eros, en el amor recíproco.

Es por ello que la realidad que nos aparece es más bien la de los Estados que viven bajo el fantasma del «uno» y la de los Estados teatrales. Pero los Estados contemporáneos tienden a la caricatura. La dictadura de un Pinochet no tuvo necesidad de fascinación, sólo el control directo sobre los cuerpos le bastó durante mucho tiempo. Algunos Estados de Africa con partido único mezclan a menudo fuertes coacciones con pueriles tentativas de seducción. La democracia norteamericana ha sabido multiplicar lo espectacular; menos de la mitad del cuerpo electoral se pronuncia en el momento de las elecciones. ¿Se puede hablar de ciudadanía en tales casos?

¿No vemos acaso al Estado de derecho volverse una excepción (aun en los países que declaran respetarlo), proliferar la tortura, el genocidio, las hambrunas, la negligencia, las tramoyas de los servicios secretos (es revelador que un líder soviético, Andropov, que apenas tuvo tiempo de dirigir la Unión Soviética, haya sido el ex jefe de la KGB y que el presidente de Estados Unidos sea el ex jefe de la CIA)?; ¿las guerras a ultranza que utilizan armas prohibidas (químicas), la toxicomanía vinculada al narcotráfico a escala mundial, la delincuencia cada vez más violenta (que no suscita más que indiferencia o que interesa sólo por su lado espectacular), los muertos en las rutas, el alcoholismo, la tranquila destrucción de países enteros por un turismo descontrolado e inculto? La lista podría ser más larga y, con justicia, sería considerada fastidiosa.

Pero ésta tiene un sentido: los Estados que han querido controlar y dominar todo se vuelven cada vez más impotentes. Y la constatación de su impotencia, en lugar de hacerlos reflexionar, los lleva a desarrollar su agresividad contra los demás y contra sí mismos. Los ciudadanos de estos Estados se aglutinan

por grupos de interés, por clanes, por etnias y forman nuevas hordas, cada una de las cuales trata de hacer prevalecer su punto de vista, si es necesario por las armas o los puños. El nuevo «corporativismo» es el nombre decente que se le da a estas formaciones de hordas.

Por cierto, no hay que ensombrecer el cuadro. Lo que yo había expuesto sobre la democracia inventiva sin embargo permanece a la orden del día. Lo mejor y lo peor pues andan cotidianamente juntos.

Se instala el malestar. Algunos se repliegan en su «ego», ya sea «grandioso» o «sin puntos de referencias», otros en su grupo de amigos, en su relación de afinidad, o en la formación de grupos musicales, y otros más intentan escaparse con la droga. Estando todo en discusión, vivimos en una efervescencia que cuestiona las identidades individuales y colectivas. No olvidemos sin embargo que Freud, en *El malestar de la cultura*, formulaba en 1930 un diagnóstico casi similar. Lo que nos parece radicalmente nuevo quizás lo es menos de lo que se piensa.

Cada vez que ha bordeado el abismo (y a veces allí cayó) la humanidad ha sabido cambiar de rumbo e inventarse nuevos recursos. Por el momento, lo único sagrado nuevo que ha aparecido en nuestras sociedades es la empresa, convertida para todos los que pueden participar de ella en lugar de identificación y legitimación de su vida. La empresa trata de aparecer entonces como el actor central de nuestras nuevas sociedades. No es seguro que la misma llegue a serlo. De hecho, es un gigante con pies de barro[1].

No obstante, la decepción provocada por el funcionamiento del Estado, incapaz de responder a las necesidades y a los deseos surgidos de la vida cotidiana, me parece prematuro enterrar al Estado como figura esencial de la vida social. Sus decisiones tienen demasiada importancia para la vida de todos como para que las personas puedan desinteresarse totalmente del mismo. Sólo el Estado tiene el monopolio de la violencia legítima, el

1. E. Enriquez, «L'entreprise comme lien social. Un colosse aux pieds d'argille», en *L'entreprise en société*, 1990.

derecho de exigirnos el sacrificio de nuestra vida y cumplir su función esencial «de desactivador de las angustias y los miedos» (no siendo actualmente capaz la mayoría de los hombres de bordear el abismo sin temor)[1]. Por esta razón, pienso que veremos aparecer en los países occidentales nuevos movimientos sociales (de los cuales son ejemplos recientes «S.O.S. racisme», y el movimiento estudiantil del 86, aunque haya durado poco), que interpelarán duramente al Estado, que lo obligarán a definirse, a evolucionar y a prestar más atención de lo que la «sociedad civil» lo ha hecho hasta el presente. Sociedad en la cual los seres se expresan por sus pulsiones, pasiones, fantasmas y proyecciones, y en la cual están contínuamente obligados a enfrentar las exigencias de la vida y la certeza de su muerte.

1. G. Balandier, op. cit.